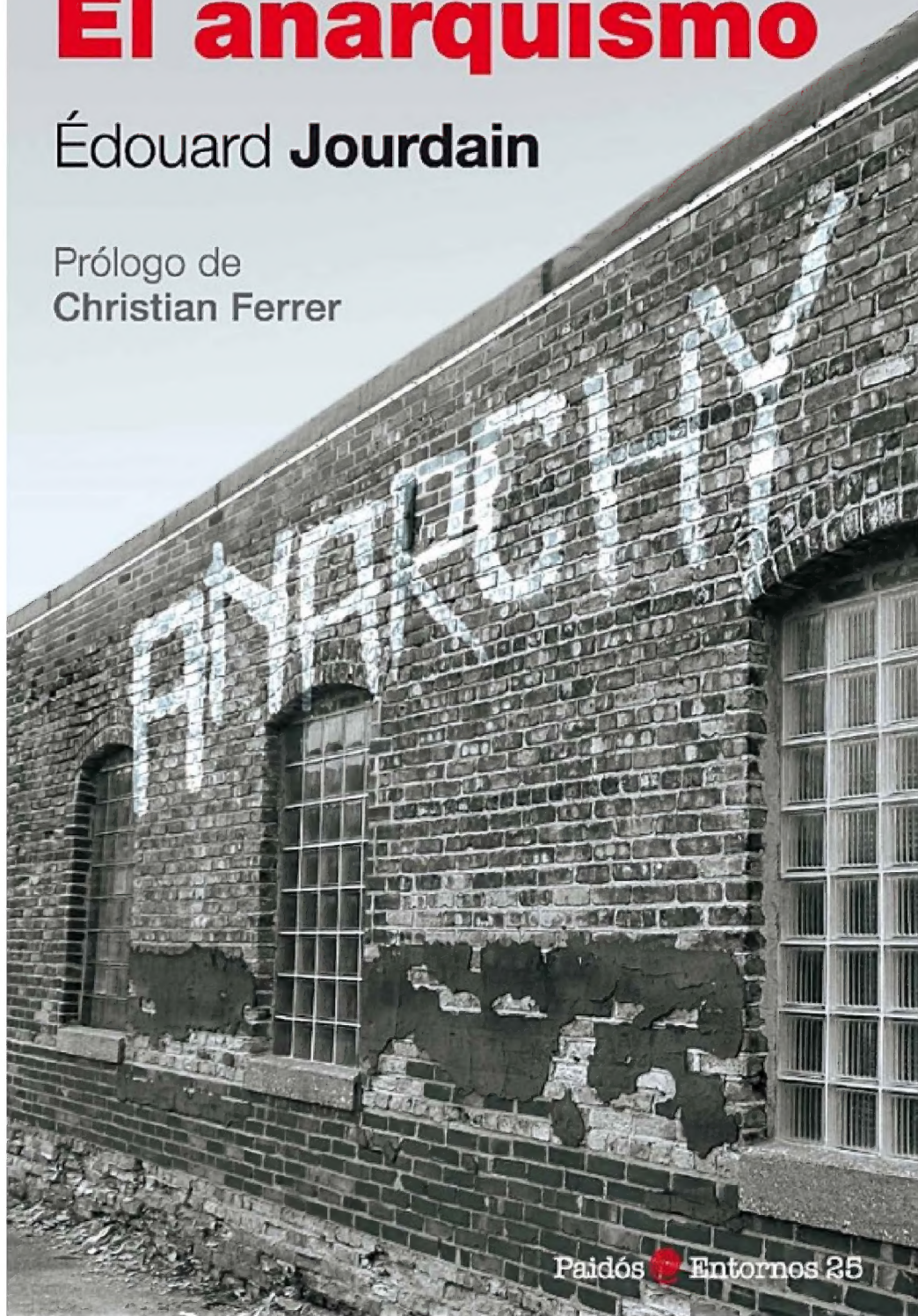



El anarquismo

Édouard Jourdain

Prólogo de
Christian Ferrer



Paidós  Entornos 25

Portadilla

Legales

Prólogo. Estrella de las antípodas

Introducción. ¿Qué es el anarquismo?

Parte I. Anarquismo: ¿qué teorías?

1. En el corazón de las teorías anarquistas

2. Márgenes del anarquismo

Parte II. Cuando los anarquistas hacen historia

3. La epopeya revolucionaria

4. Experiencias libertarias

Parte III. Actualidad del anarquismo

5. Pluralidad de las teorías

6. La sensibilidad libertaria en el siglo XX

7. Pluralidad de prácticas

Conclusión. El anarquismo hoy

Bibliografía

Édouard Jourdain

El anarquismo

Traducción
Hernán Díaz

Prólogo
Christian Ferrer

Jourdain, Édouard

El anarquismo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Paidós, 2014.

E-book

ISBN 978-950-12-0152-9

1. Filosofía Política. 2. Anarquismo. I. Título

CDD 335.83

Título original: *L'Anarchisme*

Publicado en francés por Éditions La Découverte (París, 2013)

Diseño de cubierta: Gustavo Macri

Edición: Emilce Paz

© 2013, Édouard Jourdain

© 2013, Éditions La Découverte

© 2014, Hernán M. Díaz (por la traducción)

© 2014, Christian Ferrer (por el prólogo)

Todos los derechos reservados

© 2014, de todas las ediciones en castellano para América Latina:

Editorial Paidós SAICF

Publicado bajo su sello Paidós®

Independencia 1682/1686, Buenos Aires – Argentina

E-mail: difusion@areapaidos.com.ar

www.paidosargentina.com.ar

Primera edición en formato digital: noviembre de 2014

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite

ISBN edición digital (ePub): 978-950-12-0152-9

Digitalización: Proyecto451

Prólogo

Estrella de las antípodas

Nada más misterioso que el destino del anarquismo, astro incendiario surgido en el Viejo Mundo a mitad del siglo XIX y cuyo reguero de esquilas acabó fulgurando hasta en el último confín del planeta. Era la estrella de las antípodas, un ideal de emancipación sin duda exagerado pero sumamente sensato cuando se piensa en el largo rosario de sufrimientos engendrados por la dominación del hombre por el hombre. Y aunque con el tiempo su brillo amenguó, e incluso fue dado por extinto, la “cuestión libertaria” nunca dejó de dar pruebas de insistencia, puesto que los anarquistas parecen disponer de las cualidades del ave fénix, la de renacer de sí mismos, como avatares reencarnados en aledaños y equivalentes. Política y culturalmente notorio, el ideario anarquista resulta incomprensible si primero no se pone el mundo del revés. En verdad, la anarquía –“la más alta expresión del orden”, según lo especificaron sus fundadores–, tuvo mala prensa desde un comienzo, la que se destina a las verdades supuestamente irrealizables, “utópicas”. Fue, entonces, “mala palabra”, un llamado mesiánico, salvaje, por momentos de ultratumba, siempre punzante.

Haz lo que quieras, vive de forma tal como te gustaría que se viviera en el futuro, no te unas a filas, no ingieras cadáveres de animales, el enemigo del rey eres tú, aborrece las prisiones, glorifica el sexo, plántate, no obedezcas ni des órdenes, no humilles y no dejes que te humillen, no abandones a un compañero en la estacada, antes paría que jerarca, puedes tomar partido y ser de la partida pero no formar partido, las fronteras son falsas y la ley una ficción de la que se aprovechan los poderosos, ni Dios ni Amo en la tierra, el amor es libre y que viva el perder, pues es inútil ponderar sus actos, sus altibajos y sus realizaciones con relación al éxito o fracaso eventual acaecidos. Sus consignas, contrapesos del presente, eran el pánico doctrinal en sí mismo porque eran el decálogo del antagonismo y el asombro, y los anarquistas mismos, el espantajo de la Modernidad. Se merecieron la atribución.

Que en el mundo haya aparecido “la Idea” –así llamaban al conjunto de sus principios– es una incógnita, si no un arcano, de la historia. No parece natural. Por lo general, aún a disgusto, se da conformidad al mundo tal como es, apaciguándose el inevitable malestar con auxilios, subvenciones y algunos feriados de más. Pocos pretenden darlo vuelta en un santiamén. También las pirámides son construidas para ser escaladas, no para abatirlas, piedra por piedra. Puede considerarse al anarquismo como respuesta insólita, contundente e irreductible a la existencia de poderes separados de la comunidad, no menos que a los obstáculos e interdicciones interpuestos a la voluntad de autocreación personal, a todo lo que desalienta o encarrila el

alocado deseo de vivir, y por eso su credo suponía una revolución múltiple, cultural, psicológica y política. Era mucho pedir, era tener exceso de razón, era el afán impetuoso de subvertir el cielo y la tierra a la vez, vivir sin miedo, con organización y sin ella, disfrutar del banquete de la vida, en unión, mientras perdurara la afinidad. No más que eso, no menos.

El libro de Édouard Jourdain, en panorama y en pormenor, es un homenaje a la diversidad y versatilidad del anarquismo, desde sus inicios, cuando Pierre-Joseph Proudhon, Mijail Bakunin y Piotr Kropotkin sentaron sus fundamentos antiautoritarios. Por entonces, y raudamente, se desplegaron varias corrientes de acción que enfatizaron, cada una a su manera, aristas distintas: el mutualismo, el colectivismo, el amor libre, la preocupación por la suerte de la naturaleza, el vegetarianismo, el sindicalismo, el individualismo, la religiosidad sin iglesias establecidas, el espontaneísmo, la emancipación femenina, la moral sin dogmas, las comunas experimentales y algunos otros desafíos que en su tiempo parecieron arriesgados, cuando no flores del mal. Un racimo copioso en verdad, de aroma a veces ácido, otras veces sensual, siempre diverso e inventivo. Jourdain acentúa también la aptitud del anarquismo para influir sobre personas, ideas y agrupaciones, incluso multitudes, que no necesariamente se definían ácratas pero que se sintieron “llamadas” a simpatizar con esos principios o a reconsiderar sus propias convicciones. En todos los casos el poder jerárquico fue considerado catástrofe humana, enemigo de vidas que podrían haber sido menos hostigadas, más felices.

Los adversarios del anarquismo son bien conocidos. Los Papas, los poderosos, los militares, los “patriotas”, los patronos, los gobernantes, sin olvidar los comunistas o “socialistas autoritarios”, sus viejos enemigos desde antes de que existiera la ya fenecida Unión Soviética. Pero Édouard Jourdain, además de contar la historia, las ideas y la sensibilidad de los anarquistas, enfatiza los temas que les fueron propios, entre otros su muy temprana crítica de la técnica y el productivismo industrial, sus advertencias sobre los desmanes ecológicos, sus exhortaciones a desertar de relaciones afectivas fallidas, sus apologías de la emancipación sexual, amén de su repulsa por las naciones imperialistas, un aspecto no siempre subrayado. Las prácticas anarquistas, es decir sus modos de vivir, tendían a disociarse del poder jerárquico. La imagen de ese poder, heredada por todas las generaciones, es vertical, concéntrica, ascendente, indestructible, inmemorial, eterna. Pero los anarquistas no se concernieron tanto por el antes o el después del Estado, sino por lo que escapa a su control. No se medita lo suficiente en que la mayor parte de las actividades humanas ocurren en un “afuera” del principio de jerarquía, sean las redes de sociabilidad amistosa, los grupos de pares o las innumerables conversaciones en tantísimas intimidades.

No nos es asequible imaginar un mundo de relaciones, llamémosles así, “desinteresadas”, es decir, sin ánimo de dominación. La superación de la sociedad del dominio de unos sobre otros, en los términos intransigentes del anarquismo, suscita incredulidad, incluso temor, en el mejor de los casos una sensación de enigma político, mucho más porque las víctimas se han acostumbrado a colaborar con su desgracia y reproducen el mecanismo giratorio del infortunio, mitigado apenas por promesas, migajas, consumos y

ajustes de la coacción todavía soportable. Pero esos son contentos a medias, se quedan cortos, porque toda organización social que diferencie y separe a gobernantes de gobernados, ricos de pobres, poderosos de desposeídos, es una declaración de hostilidad a la existencia. Lo cierto es que no se ha inventado hasta el momento una idea de la libertad más radical que la proclamada en su momento por los anarquistas. Por ese abismo se hubiera despeñado la pirámide entera. Lástima que les faltó tiempo, que se fueran demasiado pronto, que aún no hayan vuelto del todo. Tenían punzones filosos y habían venido a escribir el epitafio de nuestra sociedad.

CHRISTIAN FERRER

Introducción

¿Qué es el anarquismo?

El anarquismo aún hoy es mal comprendido: a menudo se lo considera una doctrina que pregona el desorden y el caos, donde toda vida política sería imposible. Esta concepción esencialmente negativa de la anarquía tiene una historia, y no es casual que aparezca al mismo tiempo que nace el Estado moderno. Así podemos leer en el *Diccionario de la Academia Francesa* de 1694: “Anarquía: estado sin reglas, sin jefe ni forma de gobierno” (Colombo, 2001).

Pero es sobre todo con la Revolución francesa, y particularmente durante el Terror, cuando el término “anarquista” se transforma en sinónimo de criminal y antisocial. Así, el fiscal nacional Vieillard podía decir frente a la Suprema Corte, en el proceso contra la Conjunción de los Iguales del mes de Ventoso del año V (febrero de 1797), que

nada puede encarrilar, ni tranquilizar, ni calmar a estos hombres crueles [los anarquistas]. Dispuestos a todos los excesos, generalmente obligados a cometerlos por los mismos excesos que cometieron previamente, la sangre del crimen arde, por así decir, en sus venas; y el más espantoso carácter de su perversidad es que han erigido como principio, unánimemente, el pillaje, el bandidaje, el asesinato. Su primer dogma es la subversión de la sociedad, que ellos llaman igualdad, ley agraria, el reemplazo de los propietarios por aquellos que no lo son, la cesión de aquellos que tienen algo a los que nada tienen. Todo medio para lograr su objetivo les parece igualmente bueno; devastar, degollar, hasta que su horrible sistema nade en un mar de sangre... (Deleplace, 2000).

El “giro positivo” de la noción de anarquía aparece sin embargo en Alemania, en 1819, en la *Enciclopedia universal* [*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*], de Johann Samuel Ersch (1766-1828) y Johann Gottfried Gruber (1774-1851). El artículo “Anarquía”, firmado por Karl Wenzeslaus Rodecker von Rotteck (1775-1840) pone el acento en

una forma específica de relación entre los hombres que han concluido un pacto cívico de asociación, pero sin ninguna cláusula de servidumbre; por este hecho se benefician con una libertad plena y un reconocimiento mutuo, sin violencia social, proveniente únicamente de la fuerza de la decisión unánime, devenida igualitaria (Landauer, [1909] 2009).

El verdadero giro semántico, sin embargo, se efectúa con Proudhon, en su primera memoria sobre la propiedad, *¿Qué es la propiedad?*, en la cual afirma que “la sociedad busca el orden en la anarquía” (Proudhon, [1840] 1997). En abril de 1850, el francés Anselme Bellegarrigue va a lanzar, por otro lado, uno de los primeros diarios abiertamente anarquistas, cuyo título es *L’Anarchie: Journal de l’Ordre*. La palabra “anarquía”, no obstante,

podrá conservar también su sentido primero de desorden o de caos, tanto en Proudhon como en otros anarquistas, contribuyendo de esa forma a cultivar la ambivalencia del término.

Este doble uso sin embargo no es anodino, designa a la vez la anarquía “negativa”, sinónimo de caos, que es un hecho que se puede encontrar a partir de tal o cual situación o de tal o cual época (anarquía mercantil, anarquía de las opiniones...), y la anarquía “positiva”, que caracteriza la posibilidad de transformar lo negativo en positivo a fin de transformar el caos en orden, y ello sin eliminar totalmente el caos que garantiza que este orden no constituya un sistema cerrado. Por otra parte, la anarquía es a menudo presentada como una utopía en su sentido peyorativo, es decir, como un ideal que no puede ser realizado. Pero, como veremos en este trabajo, si debemos asignar esta significación al término “utopía”, la anarquía sin duda se encuentra muy lejos de ella, pues esta noción toma su fuerza en gran medida en lo real, permitiendo así experimentaciones sin que sea necesario esperar una “gran jornada” particular. “Para que la anarquía triunfe, es necesario que sea ya una realidad concreta antes de los grandes días que se avecinan” (Reclus, [1896] 2009). En ese sentido, el término “utopía” puede corresponder a la anarquía si, como recuerda Deleuze, lo entendemos en el sentido que le daba Samuel Butler: “*Erewhon* no solo reenvía a *No-where*, o ninguna parte, sino también a *Now-here*, aquí y ahora” (Deleuze, 1991). Según Daniel Guérin, el anarquismo “recurre al método histórico para tratar de demostrar que la sociedad futura no es una invención, sino el producto mismo de un trabajo subterráneo del pasado” (Guérin, [1965] 2001). No se trata entonces de una idea preconcebida, resultado de soñadores desconectados de la realidad, sino de una idea que proviene de luchas y de aspiraciones ancladas en la historia de la humanidad.

El anarquismo en tanto movimiento político está, sin embargo, situado históricamente. Los primeros grandes teóricos que se reivindican como tales, ya se trate de Proudhon, Bakunin, Kropotkin o Malatesta, elaboran su filosofía a lo largo del siglo XIX. Obviamente esto no es una casualidad en la medida en que este período asiste al auge del capitalismo y de los Estados-nación, que serán objeto de críticas radicales de los anarquistas en su lucha contra la explotación y la dominación. Esta coyuntura vinculará así profundamente al movimiento anarquista con el movimiento obrero, en tanto el anarquismo se sitúa siempre del lado de los movimientos emancipatorios contra toda forma de dominación y de explotación. De esa manera el pensamiento libertario ha podido penetrar en las bolsas de trabajo, el sindicalismo revolucionario y numerosos movimientos revolucionarios a través del mundo, particularmente desde fines del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX.

Sin embargo, el anarquismo no se limita a la clase obrera, que por su misma esencia no es una potencia de emancipación: en tanto las fuerzas de emancipación y de opresión atraviesan todo (Colson, 2004), el anarquismo pretende ser siempre un trabajo de selección de las primeras contra las segundas, lo cual supone una lucha perpetua contra la *libido dominandi* en múltiples situaciones, incluso en el seno de la clase obrera. Así podemos afirmar que el anarquismo no privilegia una etnia, un género o una clase en particular. Si bien tiene por objeto la emancipación, suponiendo sujetos que

se liberan de la opresión y de la explotación, la libertad es proyectada para todos, excluyendo cualquier dispositivo de alienación, incluso el de la servidumbre voluntaria.

Prolíficas durante un siglo, de la primera mitad del siglo XIX a la primera mitad del siglo XX, las teorías y las prácticas anarquistas han conocido un largo eclipse durante casi media centuria, debido en gran parte al marxismo, que se arrogó el monopolio de la revolución y de la emancipación, particularmente gracias a la Revolución rusa. Pero, precisamente, a partir de la caída de la Unión Soviética las ideas y las prácticas libertarias conocieron una cierta renovación. Desde un punto de vista teórico, el terreno ya había quedado preparado en la década de 1970 con la crítica del marxismo: por un lado gracias al redescubrimiento de Nietzsche (del cual podemos rastrear algunos vínculos con Stirner o Proudhon) con pensadores como Foucault o Deleuze, y por otro lado gracias a las críticas del totalitarismo, particularmente dentro del grupo Socialismo o barbarie (con Castoriadis o Lefort), cuyos análisis prolongan a menudo los de los pensadores anarquistas hechos casi un siglo y medio antes. En el plano práctico, numerosos movimientos restablecen las ideas de democracia directa, asambleas deliberativas, acción directa y autogestión, generando voluntariamente un cortocircuito en las correas de transmisión del aparato del Estado. Estos movimientos, que a veces se inscriben en lo que se denomina “altermundialismo”, retoman así directamente las prácticas anarquistas, a veces sin saberlo y sin reivindicarlas.

El anarquismo, a pesar de la multiplicidad de teorías que pueden incluirse en esa corriente, descansa sobre varios principios que comparten algunos denominadores comunes. Es posible entenderlos cada vez en su doble acepción: negativa y positiva. El rechazo a la autoridad coercitiva, encarnada por el Estado o el gobierno, convoca a la libre asociación o federación de individuos o de grupos entre sí; el rechazo del capitalismo y de la explotación llama a la abolición de las clases sociales a través de la reorganización de la producción; el rechazo de la alienación conduce al desarrollo del espíritu crítico y antidogmático, primer paso para quebrar la servidumbre voluntaria. De esa manera, en el anarquismo, la libertad no puede separarse de la igualdad: se sostienen una a la otra. La libertad sin igualdad es liberal y justifica la explotación de un individuo por otro; la igualdad sin libertad es autoritaria y justifica la dominación de un grupo sobre otro. En esto el anarquismo pretende ser una superación a la vez del liberalismo y del marxismo.

Podríamos encontrar en la historia numerosos precursores del anarquismo antes de que sea claramente formulado durante el siglo XIX. En el siglo V antes de nuestra era, algunos filósofos griegos, como Antifonte de Atenas, Hipias de Élida o Alcidas de Elea, oponen la naturaleza y los ideales de libertad y de igualdad a las malas leyes y a las instituciones. Los cínicos se oponen violentamente a la idea de Platón, quien interpreta que la realidad está compuesta por arquetipos: al contrario, la realidad está compuesta por individualidades que pueden ser halladas en el mundo real. Lo que hay que respetar no son las leyes de la ciudad, sino las leyes de la virtud y de la naturaleza. El fundador de esta escuela de pensamiento, Antístenes, se opone así a toda pertenencia comunitaria y a todo gobierno, proclamándose

ciudadano del mundo y concibiendo el universo como único hogar aceptable. Su discípulo, Diógenes, verdadero filósofo-vagabundo, es conocido por su desprecio hacia la autoridad: mientras Alejandro Magno le preguntaba qué podía hacer que fuera de su agrado, respondió: “Apártate que me tapas el sol”.

En la Edad Media y el Renacimiento, el espíritu libertario está presente en algunas herejías y movimientos milenaristas, preocupados por la libertad y la emancipación social. Es el caso por ejemplo del movimiento del Libre Espíritu, que marcó durante muchos siglos toda una parte de Europa en su lucha contra la Iglesia católica, pero también del movimiento anabaptista, que proclamó la ciudad de Münster en 1534 la “Nueva Jerusalén”, lo cual brindó la ocasión para realizar una experiencia comunitaria, incluso comunista, donde los bienes de primera necesidad eran puestos en común. François Rabelais (1483-1553) es una referencia frecuente para los precursores del anarquismo: es “uno de los primeros [que tuvieron] la intuición” de la “idea anarquista”, escribe el anarquista Jean Grave en 1893, en *La sociedad moribunda y la anarquía*. La frase “haz lo que quieras”, del abate de Thelema, donde se vive feliz y sin obligaciones, ha sido retomada muchas veces por los libertarios.

Encontramos también a Étienne de La Boétie (1530-1563), cuya célebre obra *Discurso de la servidumbre voluntaria*, o el *Contra Uno* inspirará numerosas reflexiones entre los anarquistas sobre los condicionamientos de la dominación y las posibilidades de emancipación. También podemos evocar al cura Jean Meslier (1664-1729), quien denunciaba, en su *Testamento*, la autoridad política y religiosa: “La religión sostiene el gobierno político, por más malvado que sea. El gobierno político sostiene la religión, por tonta o vana que pueda ser”. Más recientemente, alguien como Fourier (1772-1837), a pesar de su dimensión innegablemente utópica, puede ser considerado como un precursor del anarquismo a partir de su búsqueda de la diversidad en la armonía, o incluso Henry David Thoreau (1817-1862), quien afirmaba en su panfleto *Del deber de la desobediencia civil* que la mejor forma de gobierno era la ausencia de gobierno. Después de huir al bosque en los Estados Unidos para escapar al pago de impuestos, fue enviado a prisión. Cuando su amigo Emerson lo fue a visitar y le preguntó, para demostrarle su reprobación: “Henry, ¿por qué estás aquí?”, Thoreau le respondió: “¿Y tú, por qué no estás aquí?”.

Pero es sobre todo en el ex pastor William Godwin (1756-1836) y en su obra *Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales* (Godwin, [1793] 2005) donde se encuentran los primeros lineamientos de un pensamiento libertario construido. Para muchos teóricos o historiadores del anarquismo, particularmente Gustav Landauer, Godwin puede ser considerado como “uno de los parteros del anarquismo” (Landauer, [1909] 2009). Su obra, en respuesta a Edmund Burke, se sitúa en la perspectiva de una defensa de la Revolución francesa. Sin embargo, lejos de todo jacobinismo, desarrolla una concepción antigubernamental y una crítica a la servidumbre voluntaria en la línea de la obra de La Boétie. La justicia –y anticipa aquí la obra de Proudhon– se transforma en el criterio esencial sobre el que deben descansar las reglas sociales: “La verdadera norma de la conducta de un hombre en relación con otro es la justicia”

(Godwin, [1793] 2005). Anticipa entonces muchas de las ideas anarquistas que serán desarrolladas más adelante: la libre asociación de los individuos, la autonomía, la democracia directa, el pluralismo, la educación para la libertad, etc.

Por la riqueza de este movimiento, tanto en el nivel teórico como práctico, la elaboración de una obra sobre el anarquismo es particularmente compleja. Por un lado, lamentablemente no puede ser exhaustiva y debe en todo caso reenviar a otras obras que tratan de acontecimientos, pensamientos o personajes que no pueden ser abordados por falta de espacio. Por el otro, la división en capítulos y en secciones supone, para evitar una lista como las de Jacques Prévert donde faltara claridad, clasificaciones que sin embargo no deben ser consideradas estancas. A menudo, los acontecimientos, las teorías y los individuos se responden, y a las discontinuidades les corresponden continuidades matizadas.

Parte I

ANARQUISMO: ¿QUÉ TEORÍAS?

La esencia de la elaboración conceptual del anarquismo se desarrolla durante el siglo XIX. Generalmente se señalan tres grandes teóricos que prefiguran tres grandes corrientes: Proudhon con el mutualismo, Bakunin con el colectivismo y Kropotkin con el comunismo libertario. Estas corrientes, que se diferencian esencialmente en cuestiones económicas relativas al reparto de la propiedad y de las ganancias, no son sin embargo impermeables unas a otras y se reúnen todas bajo la bandera de un anarquismo “social”, que puede ser distinguido particularmente de un anarquismo “individualista”, cuyo representante más insoslayable es Stirner. No obstante, si bien encontramos principios “dominantes” en el anarquismo, la dimensión antidogmática que lo caracteriza ha dado lugar al nacimiento de ideas híbridas en los márgenes del anarquismo social anticapitalista, antiestatista y antirreligioso. Es así que podemos encontrarnos en presencia de corrientes que defienden el anarquismo incluso afirmando ser religiosos, capitalistas, y hasta de derecha, pero también individuos que, aun cuando no lo reivindiquen, elaboran de todas formas un socialismo libertario.

En el corazón de las teorías anarquistas

PROUDHON, ¿EL PADRE DEL ANARQUISMO?

Proudhon es un pensador tan aislado en su época como innovador: primer teórico del anarquismo, primer socialista al que Marx califica como “científico” en razón de su análisis crítico de la propiedad, navega en las aguas turbulentas de una época marcada por campos ideológicos en los cuales no se encuentra a gusto:

A la derecha, encontramos el viejo liberalismo, hostil al poder, pero defensor del interés y de la propiedad quirritaria; (1) a la izquierda, los demócratas gubernamentalistas, adversarios como nosotros de la explotación del hombre por el hombre, pero llenos de fe en la dictadura y la omnipotencia del Estado; en el centro, el absolutismo, que reúne en su divisa las dos caras de la contrarrevolución; detrás nuestro, los moderados, cuya falsa sabiduría está siempre lista para transigir con todas las opiniones (Proudhon, 1849b).

Proudhon nació en Besançon en 1809 y murió en Passy en 1865. Hijo de un tonelero y de una cocinera, sus escritos estuvieron siempre marcados por sus orígenes populares. Pasa una gran parte de su infancia cuidando vacas y, en la escuela, le pesa el hecho de que sus padres no tengan medios para comprarle libros. A los 29 años dirige a la Academia una carta en la que se presenta como un hijo y un defensor de la clase obrera. A pesar de algunos excesos de lenguaje en esta carta, Proudhon obtiene la “pensión Suard”. Entre 1840 y 1842 escribe sus tres memorias sobre la propiedad. En la primera, de junio de 1840, plantea la pregunta: “¿Qué es la propiedad?”, y responde: “La propiedad es un robo” (Proudhon, [1840] 1997). Fórmula provocadora en la que demuestra la “imposibilidad” de la propiedad y apela a la generalización de la posesión que supone la supresión del “derecho de aubana”, consistente en extraer una ganancia de la propiedad sin trabajar. En septiembre de 1840, Proudhon se traslada de Besançon a París, donde mantiene largas conversaciones con Karl Grün y Karl Marx, quien lo admira como el primer socialista que realiza una crítica científica de la propiedad. Se vincula también con Mijaíl Bakunin y Alexander Herzen.

La revolución de 1848 va a colocar a Proudhon en un primer plano. Frente a los acontecimientos iniciales es por lo menos circunspecto: después de haber participado sin gran entusiasmo en una barricada, vuelve a su casa y escribe en su cuaderno:

La victoria de hoy es la victoria de la anarquía contra la autoridad, o bien es una mistificación. [...] Los Lamartine, los Quinet, Michelet, Considérant, el Partido de la Montaña, etc., todo el misticismo, el robespierrismo y el chauvinismo están en el poder: *¡Hemos hecho una revolución sin una idea!* (Proudhon, 2005).

En otras palabras, Proudhon percibe que la revolución de febrero sigue atrapada en la “ideomanía” gubernamentalista que consiste en reemplazar un gobierno por otro, sin que se tome en cuenta seriamente la necesidad de una revolución económica y social que traería como consecuencia cambiar radicalmente las relaciones políticas entre los hombres (en tanto la

explotación del hombre por el hombre va de la mano con la extinción de la dominación del hombre por el hombre). La revolución económica y social deseada por Proudhon no está a la orden del día. Sin embargo, no baja los brazos, al contrario: después de algunas dudas, Proudhon se presenta en las elecciones de abril pero su candidatura solo recoge algunos votos. Decide entonces lanzar un banco de intercambio, proyecto que para él era muy importante y que consiste, gracias al crédito gratuito, en eliminar progresivamente la ganancia del capital en beneficio del trabajo. El 4 de junio, Proudhon se presenta de nuevo a elecciones y obtiene esta vez un mandato de diputado con 77.094 votos. La Asamblea lo considera un verdadero hombre-terror: en una carta a Huguenet, él informa: “Se sorprenden de que yo no tenga cuernos ni garras”. Sin embargo, Proudhon le devuelve a los diputados la animosidad que tienen con respecto a él, sellando su destino con esta afirmación amarga, que encontramos en *Las Confesiones de un revolucionario*: “Es necesario haber vivido en ese sitio aislado llamado Asamblea Nacional, para saber cómo los hombres que ignoran completamente el estado de un país son casi siempre aquellos que lo representan” (Proudhon, 1849a). La revolución de 1848 representa para Proudhon una gran esperanza: constituye una ocasión única para continuar el movimiento que debe llevar a la humanidad hacia un aumento constante de la libertad y la igualdad. Mientras que 1789 había consagrado la igualdad de los hombres frente a la ley, de ahora en más se trata de consagrar la igualdad de los hombres frente a la propiedad y frente al trabajo. Luego, decepcionado por la revolución de 1848, que se había hecho “sin idea”, Proudhon fundó sus esperanzas en Luis Napoleón Bonaparte, que por otra parte había pedido encontrarse con él cuando retornó a Francia. Va a seguir alimentando ilusiones en Luis Bonaparte hasta el golpe de Estado, a partir del cual publica su obra *La revolución social demostrada por el golpe de Estado del 2 de diciembre*, donde afirma que el emperador deberá elegir entre el cesarismo y la anarquía. Cuando sale su obra, Proudhon es condenado a tres años de prisión y 4000 francos de multa. Se exilia luego en Bélgica, y su familia se reúne con él algunos meses más tarde. Escribe *La guerra y la paz* (1861) y algunos artículos contra la unidad de Italia, pronunciándose a favor de la federación. Pero uno de esos artículos es mal entendido por los belgas, haciéndolo pasar por un agente de Napoleón III, lo cual lo obliga a volver a Francia para profundizar sus trabajos sobre el federalismo, cuya teoría es presentada en su obra *El principio federativo* (1863). Finalmente, en 1865 deja en cierta manera su testamento político, aunque inacabado: *La capacidad política de la clase obrera*, que desarrolla sus concepciones sobre la necesidad que tiene el proletariado de alejarse de los sistemas de representación estatal para emanciparse de manera autónoma. Muere en enero de 1865.

Proudhon se reivindica como anarquista desde su primera memoria, y es a partir de esa profesión de fe que va a desarrollar una crítica de la religión, del Estado y de la propiedad, de los cuales el hombre debe emanciparse.

La religión

Lo que siempre impactó a Proudhon fue la permanencia del fenómeno religioso. Por más que insistamos en que Dios no existe, o empleemos métodos extremos para prohibir todo culto, la idea de Dios persiste siempre, lo cual constituye el más fuerte prejuicio en favor de su existencia, mucho más que todas las reflexiones o racionalizaciones teológicas que contribuyen por el contrario a hacer desaparecer la religión apoyándose en la razón. Así como está en cada pueblo, la facultad religiosa está en cada individuo. La religión en su esencia sigue siendo siempre la misma en el tiempo, solo su forma evoluciona. En este sentido, cada Iglesia representa el fragmento de una misma religión. Existe así una religión, trascendente, que se opone a una revolución que consuma por oscilaciones la justicia inmanente. Esta oposición no es solamente de orden estrictamente teológico o filosófico: lo es también a nivel político. En efecto, permite a Proudhon ponerse en guardia contra todo absoluto susceptible de alienar al hombre. Ya se trate de la raza, de la humanidad, del proletariado, de la nación, del capital, esos absolutos llamados a encarnar el fin de la historia niegan la pluralidad del mundo y la autonomía de los seres colectivos. De ello se deriva así todo un sistema de autoridad, cuya síntesis metafísica suprema es Dios, y que reenvía a tres alienaciones fundamentales: la religión (alienación de la razón), el Estado (alienación de la voluntad) y la propiedad (alienación de los cuerpos), que constituyen de alguna forma la trinidad de lo absoluto, a tal punto que atacar a uno es atacar al otro. Proudhon, focalizándose en el escollo de todo sistema de autoridad, Dios (encarnación suprema del absoluto), ataca principalmente el sistema católico, que es de todos el más completo y el más importante.

Para Proudhon, la humanidad no puede concebirse sin Dios ni Dios sin la humanidad: “La humanidad es un espectro para Dios, así como él es un espectro para aquella; cada uno de los dos es, para el otro, causa, razón y fin de existencia” (Proudhon, [1846] 1983). Estamos entonces en presencia de dos seres, dos personas distintas: Dios y el hombre; los dos se distribuyen las facultades antagónicas del ser y un “abismo de calidad los separa”, según la expresión de Kierkegaard. Así, si bien los dos son creadores (el hombre crea con su trabajo), no lo hacen en conjunto, uno participando en la creación del otro como enseña el cristianismo, sino como rivales: cada movimiento creativo del hombre es una batalla contra Dios, pues “Dios y el hombre son dos naturalezas que se evitan desde el momento en que se conocen” (Proudhon, [1846] 1983). Entonces, todo movimiento, todo progreso, toda victoria del hombre se produce a pesar y contra Dios.

Atacando la religión y a los teólogos, Proudhon debe también arreglar sus cuentas con la Iglesia atea, cuyo apóstol más digno de interés en esa época es Feuerbach; este afirma en *La esencia del cristianismo* que el hombre y Dios no son dos seres distintos, pues Dios es la proyección idealizada de la humanidad. En documentos facilitados por Ewerbeck, Proudhon anota los escritos de Feuerbach: mientras que este afirma que la organización de un ser se limita a la medida de su razón, Proudhon afirma que el hombre, en tanto buscador de lo absoluto, ve más allá de lo que debe alcanzar. Además, si para Feuerbach Dios es una ilusión en la cual el hombre proyecta sus propios atributos, para Proudhon, al contrario, los atributos de Dios y del hombre son radicalmente antagónicos. Imposible entonces, para Proudhon, demostrar la

inexistencia de Dios; y cuando se lo llama ateo, su reacción es por lo menos vehemente. Donoso Cortés lo califica de diablo, pero él señala: “No hay persona menos atea que el diablo” (Proudhon, 1858). Es que, para Proudhon, el ateísmo es incapaz de comprender el universo cuya esencia es estar sostenido por un pivote: el absoluto. En efecto,

cuando el ateísmo niega, y sin motivo, lo que supone el entendimiento de toda necesidad, un *substratum* de los fenómenos, niega a la vez la legitimidad de todos los conceptos; se prohíbe la ciencia. Un ateo no hubiera descubierto la ley de la atracción (Proudhon, 1858).

Según Proudhon, el hombre debe asumir las siguientes cuestiones: “¿Existe Dios?”, o “¿Dios está muerto?”, respondiendo con una afirmación que pase por una lucha perpetua contra Dios, el ser y lo que los representa. También Proudhon puede declamar: “Solo la revolución ha osado mirar de frente el absoluto; ella se ha dicho: ya lo dominaré, *Persequar et comprehendam*. ¡Cuánto más poderosa, más humana, más radical, sobre todo más clara, es esta filosofía!” (Proudhon, 1858).

La propiedad

Desde su primera memoria sobre la propiedad en 1840, Proudhon se esfuerza en resolver el problema económico, realizando una crítica sistemática del capitalismo y del comunismo. “Entre la propiedad y la comunidad –escribía– construiré un mundo.” Se trata entonces para él de mostrar que la propiedad es el robo cuando no ha surgido del trabajo, pero que la posesión es necesaria, incluso saludable, desde el momento en que vuelve a los productores y constituye un contrapoder de magnitud frente al Estado. Como le escribe a Marx en 1846, se trata para él “de devolver a la sociedad, por una combinación económica, las riquezas que han salido de la sociedad por otra combinación económica” (Carta del 17 de mayo de 1846, Proudhon, [1846] 1983). El proyecto de un banco del pueblo ya estaba en la cabeza de Proudhon. Este permitiría realizar una verdadera democracia económica gracias al crédito mutuo y gratuito que daría la posibilidad a los trabajadores de poseer el capital que les falta para liberarse de los propietarios. Este banco se apoyaría en tres principios esenciales: la gratuidad del crédito gracias a una supresión progresiva de la tasa de interés (sobre el problema del interés, nos remitiremos al apasionante debate que Proudhon sostuvo con Bastiat), la supresión del numerario (gracias a un billete de intercambio liberado de la condición de reembolso en especie) y la generalización de la letra de cambio pagable a la vista contra mercaderías o servicios. Este socialismo del crédito, sin embargo, está lejos de cumplir sus promesas revolucionarias, pues no ataca directamente los problemas de organización de la producción y del consumo. La reapropiación por parte de los obreros de la fuerza colectiva confiscada por el propietario supondrá una socialización de los medios de producción que desestime tanto la privatización como la nacionalización (donde la propiedad pasa a las manos del Estado sin que cambie su principio: se trata siempre de una confiscación, tanto más tiránica cuando está totalmente concentrada en las manos de uno solo).

Así, la propiedad capitalista debe transformarse en posesión, personal o socializada. Todos los trabajadores deben transformarse, en cierto plazo, en propietarios de su compañía, participar en su dirección y en sus beneficios. El capital primitivo de la empresa debe entonces transformarse en obligaciones progresivamente amortizadas. Dicho de otra manera, es conveniente que el trabajo de los obreros, fuente del capital, se identifique jurídicamente con ese capital, que aparezca en el derecho lo que está en el hecho. Las compañías de trabajadores no están sometidas ni al capital ni al Estado. Su autonomía les permite hacerse una competencia no falseada (en un régimen capitalista, “la competencia mata la competencia”), balanceada por la solidaridad. El monopolio deviene imposible por el equilibrio de las fuerzas económicas, que se realiza gracias a la reapropiación por parte de los trabajadores de la fuerza colectiva, y por su federación. De esa manera se forman sindicatos de producción y de consumo en una “federación agrícola-industrial”, ya que la autonomía de los trabajadores y de los consumidores los deja componer un orden que responda a las necesidades económicas reales. Entonces, lo que les permite confrontar sus puntos de vista, a fin de elaborar una planificación flexible que sea la expresión de las voluntades concertadas de todos, no es ni el Estado que planifica ni el capital que determina la producción sino los intereses mismos de trabajadores y consumidores en el seno de una federación. Pero esta federación, dirigida para establecer estadísticas de previsión y de programas productivos (Proudhon era muy favorable a una contabilidad que fuera lo más exhaustiva posible), no puede funcionar correctamente sin el concurso de la federación política. Las sociedades autogestionadas son convocadas a transformarse en verdaderas “repúblicas electivas”. Como las empresas (asociaciones obreras) están implantadas en un conjunto territorial, es necesario que se realice un acuerdo zonal (es decir, con los otros productores y los ciudadanos-consumidores) para decidir la política económica general. Esta diversidad de grupos a los que pertenece el individuo le permite expresar una multiplicidad de sufragios que son la consecuencia de este pluralismo social. La asamblea federal, a nivel nacional, comprende así una cámara de las regiones, que incluye tantas diputaciones como provincias, y una cámara de las profesiones compuesta por los grandes grupos funcionales.

El gobierno

La posición de Proudhon respecto del Estado es, por lo menos, aislada entre los socialistas de su época. En su polémica con Louis Blanc, quien plantea que el Estado es necesario para pacificar las relaciones sociales y proteger a los débiles de los fuertes, estima que aquel aborda el problema al revés, postulando a priori que el hombre es un lobo para el hombre, lo cual puede justificar toda dictadura. Ante todo se trata de procurar que las relaciones sociales que condicionaban una cierta necesidad del gobierno sean conformes a la justicia (igualitaria y libertaria), para que este caiga por sí mismo. Así,

en una sociedad transformada, casi a sus espaldas, por el desarrollo de su economía, no hay ya ni *fuertes* ni *débiles*; no existen más que trabajadores, cuyas

facultades y medios, por la solidaridad industrial y la garantía de circulación, tienden sin cesar a igualarse (Proudhon, 1849a).

Proudhon no cree entonces en una hipotética transformación del Estado, es tan imposible para él servir y desarrollar la libertad en la sociedad como para un león transformarse en cordero.

De allí proviene particularmente su crítica de la soberanía popular, tan absurda como el derecho divino: *vox populi, vox dei*, el principio sigue siendo finalmente el mismo. No es que el pueblo sea incapaz de gobernarse a sí mismo, pero cuando es entendido por el Estado como un mito, en una dimensión unitaria y trascendente y no en su realidad social, no es más que una masa sin inteligencia liberada a sus pulsiones, de la cual el gobierno se sirve para acrecentar su poder y su legitimidad. En efecto, organizando el sufragio universal según una concepción del pueblo que hace de este un ser colectivo desestructurado y atomizado, el Estado le impide tomar conciencia de sí mismo y de sus capacidades reales (que consisten particularmente en producir las normas y no solamente en ejecutarlas). Se sigue de ello que el sufragio universal es incapaz de expresar su voluntad, ya que

es una especie de atomismo, por el cual el legislador, no pudiendo hacer hablar al pueblo en la unidad de su esencia, invita a los ciudadanos a expresar su opinión cabeza por cabeza [...] como si de la adición de una cantidad cualquiera de sufragios pudiera alguna vez resultar un pensamiento general (Proudhon, [1848] 2003).

Sin embargo, el sufragio, severamente criticado por Proudhon cuando legitima el monismo del Estado, debe ser generalizado a todos los niveles para expresar el pluralismo social. Así, los presupuestos, los impuestos y las finanzas deben ser votados en primer lugar por las comunas y los cantones, luego pueden ser objeto de acuerdos contractuales entre ellos y en conjuntos más vastos. Los justiciables eligen sus jueces, y estos a los jueces de apelación; los soldados designan a los suboficiales, estos a los oficiales, e incluso los curas eligen a sus obispos. Por ello, todos los antiguos grandes servicios que dependían de la arbitrariedad estatal vuelven a partir de ahora al control del pueblo. Estas concepciones son ampliamente desarrolladas en su gran obra, *La justicia en la revolución y en la Iglesia* (1858), donde demuestra la posibilidad de una justicia inmanente contra todo sistema trascendente que legitime la dominación y la explotación del hombre por el hombre.

BAKUNIN, EL ETERNO REVOLUCIONARIO

Mijaíl Alexandróvich Bakunin (1814-1876) vivió hasta los 14 años en la gobernación de Tver, al noreste de Moscú, luego es enviado por su padre, proveniente de la pequeña nobleza, a la escuela de artillería de San Petersburgo. Llega a ser entonces oficial en la guardia imperial rusa, pero decide finalmente dar por concluida una posible carrera militar para estudiar Filosofía en Moscú. Comienza allí a frecuentar círculos radicales, encuentra

a socialistas rusos como Alexander Herzen y Nicolai Ogarev y estudia a Kant, a Schelling, pero sobre todo a Fichte y a Hegel, del cual traducirá algunas obras. En 1840 se dirige a Berlín, donde se une al círculo de jóvenes hegelianos, que constituye el ala izquierda del hegelianismo, lo cual termina de convencerlo de la pertinencia de la revolución. La policía zarista comienza además a considerarlo peligroso y exige su repatriación, pero él se rehúsa y prefiere huir a Suiza, que es la primera etapa de un viaje por Europa. En París, adonde se dirige en 1844, Bakunin va a realizar encuentros decisivos. Allí se topa con Karl Marx y con Pierre-Joseph Proudhon, con quien discute noches enteras. Ese mismo año, se entera de que un ucaso del zar Nicolás I lo priva de sus derechos cívicos, le confisca su propiedad y lo condena por contumacia al exilio a perpetuidad en Siberia. Expulsado de Francia, va a Bruselas hasta que la revolución de 1848 le permite volver a París. Entusiasmado por la atmósfera electrizante que reina en la capital francesa, Bakunin pasa, si le creemos a Herzen, los mejores días de su vida.

Con la sublevación de Viena el 13 de marzo y de Berlín el 18 de marzo, Europa parece estar en llamas. Bakunin decide entonces dejar París para apoyar a los suyos: los eslavos. Participa así del congreso general de eslavos que tiene lugar en Praga el 2 de junio, donde proclama la necesidad de destruir los imperios ruso y austríaco y el reino de Prusia. El 12 de junio Praga marcha hacia una sublevación popular. Bakunin se lanza al combate y, fusil en mano, lucha hasta que se pierde la última esperanza. Se refugia entonces en Breslau, donde se entera de que el diario *Neue Rheinische Zeitung*, dirigido por Karl Marx, lo denuncia como agente del gobierno ruso a partir de documentos que habría guardado George Sand. Sin embargo, esta publicará pronto una desmentida en el diario que presentará sus excusas.

El 3 de mayo de 1849 una nueva insurrección tiene lugar en Dresde, donde Bakunin se encuentra desde comienzos de abril: como en Praga, pronto se transforma en uno de los jefes de la insurrección. Sin embargo, la ciudad es rodeada por los prusianos. Bakunin trata de huir con su amigo Richard Wagner pero, contrariamente a este, es hecho prisionero y transferido a la fortaleza de Königstein. Primero es condenado a muerte, luego su pena es finalmente conmutada a trabajos forzados a perpetuidad. Más tarde es entregado a las autoridades austríacas, y finalmente a las autoridades rusas, que lo encierran en la fortaleza Pedro y Pablo de San Petersburgo. Allí se le pide que escriba sus confesiones, con la esperanza de que denuncie las redes revolucionarias, cosa que no hará. Sin embargo se puede leer en el tono de esas confesiones una dimensión de sumisión que los amigos de Bakunin podrán tomar como una forma de traición.

En 1857 es deportado a Siberia, en Tomsk, donde encuentra a la mujer con la que se casará, Antonia Kviatkovska, y luego, en 1859, se dirige a Irkutsk y se instala en una provincia que gobierna su primo y amigo el conde Muravev-Amurski, lo que le permite obtener el estatus de viajero de comercio. Aprovecha esa situación para dirigirse a Nikolaievsk, sobre el río Amur, puerto del Pacífico, y engaña a su guardia para ir a Japón, luego a los Estados Unidos. Atraviesa este país para dirigirse a Londres, donde se reencuentra con muchos revolucionarios europeos: Alexander Herzen, Nicolai Ogarev, Karl Marx, Friedrich Engels, Louis Blanc, Arnold Ruge... Traduce allí por primera vez el *Manifiesto del partido comunista* al ruso y

sigue pregonando una revolución eslava, publicando particularmente los folletos *A los amigos rusos, polacos y a todos los amigos eslavos* y *La causa popular. ¿Romanov, Pugachev o Pestel?* Aunque aprueba la insurrección polaca de 1863, no encuentra entre los polacos de París el entusiasmo y la confianza que él descontaba. Va entonces a Estocolmo, donde espera poder lanzar una revolución que incendiará Finlandia, entonces territorio ruso. Desgraciadamente, la expedición fracasa de manera lamentable. Después de algunas semanas en Londres, París y Estocolmo, decide finalmente instalarse en Italia. Es allí donde pone en pie una organización secreta, la Fraternidad Internacional, cuyo objetivo es promover una sociedad sin autoridad política, donde la propiedad sea colectiva y descansen sobre las bases del federalismo. Esta sociedad es primero integrada a la Liga de la Paz y la Libertad, lanzada por iniciativa de los grandes demócratas de Europa como Hugo, Quinet, Leroux, Vallès, Garibaldi, para prevenir un conflicto entre Prusia y Francia, pero la dimensión burguesa de la Liga lleva rápidamente a una ruptura inevitable en el congreso de Berna de 1868. Es finalmente con la creación de la Alianza Internacional de la Democracia Socialista, perfil público de la Fraternidad Internacional, que Bakunin va a fundar sus esperanzas, adhiriendo al mismo tiempo a la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), que ya existe desde 1864.

En 1869 se realiza en Basilea el cuarto congreso de la Internacional. En esta ocasión tiene lugar una discusión sobre el derecho de herencia que opone la propuesta de Marx, quien se rehúsa a que sea modificado por otra vía que no sea legislativa, y la de Bakunin, quien sostiene la supresión pura y simple de este derecho para debilitar la propiedad. Prevalece la propuesta de Bakunin, lo cual reafirma en Marx su voluntad de pelearse con el anarquista ruso. Dejando Ginebra para establecerse en Locarno, Bakunin va a comenzar a traducir la obra magna de su adversario, *El capital*, traducción interrumpida por un personaje extraño, Serguei Netchaiev. Sin escrúpulos, autoritario, pregonaba la destrucción por el fuego y la sangre, y convence a Bakunin de volver a lanzarse a la acción. Sin embargo, este no dejará de percibir el fanatismo y la perversidad de Netchaiev y romperá con él en julio de 1870, antes de preocuparse por la guerra franco-alemana. Como odiaba la política reaccionaria de Bismarck, Bakunin toma partido por Francia, “el pueblo más revolucionario del mundo”, y afirma que de la guerra debe surgir la revolución social. A pedido de camaradas franceses, se dirige a Lyon para tomar las armas, pero, a pesar de sus llamados a la insurrección, el pueblo no lo sigue. Amargado, decide entonces volver a Locarno, vía Marsella.

El 18 de marzo de 1871 es proclamada la Comuna de París, hecho que reaviva su entusiasmo. En una carta a su amigo Ogarev, fechada el 16 de abril, no se hace ilusiones sobre una posible victoria de los parisinos, pero se alegra de que el problema social haya quedado de ahora en más planteado históricamente. En el seno de la Internacional, la Federación del Jura, ganada para las posiciones antiautoritarias de Bakunin, comienza a protestar contra el consejo general que va tomando el aspecto de un partido político, con la bendición de Marx, en lugar de ser simplemente una oficina de correspondencia como planteaban sus estatutos. Bakunin es entonces excluido pretextando razones falaces, pero la mayoría de los miembros de la Internacional, nada ingenuos, se rehúsan a ratificar esas decisiones y

reconocer el nuevo consejo general. Aun así, después del congreso de Ginebra de 1873, al que por otra parte no asiste, Bakunin dirige a la Federación del Jura su dimisión de la Internacional. “En el seno de la Internacional se han desarrollado más ideas de las que hacen falta para salvar el mundo, pero ahora es indispensable la acción.” Pero Bakunin está agotado. Eso no le impide, en agosto de 1874, con un último esfuerzo, partir hacia Bolonia con la esperanza de terminar sus días armas en mano. No obstante, la insurrección fracasa. Vuelve entonces a Locarno, luego a Lugano y finalmente a Berna, donde muere el 1º de julio de 1876. Su obra es prolífica, llena de fulguraciones así como de borradores y manuscritos inacabados, más frecuentemente atrapados por el fuego de la acción revolucionaria que por la calma de las bibliotecas. Bakunin lega sin embargo a la posteridad anarquista una obra mayor.

Religión e ideología

Al igual que Proudhon, Bakunin consagra una parte de sus escritos teóricos a la crítica de la religión y de Dios, que constituyen para él los *arquetipos* sobre los que se basan las formas de dominación, ya sea de orden ideológico o teológico-político. Para Bakunin, el ateísmo es una profesión de fe necesaria para la libertad humana. “Si Dios existe, el hombre es esclavo; pero el hombre puede, debe ser libre, entonces Dios no existe” (Bakunin, [1882] 2000). Todos los sistemas políticos basados en la autoridad funcionan sobre el mismo principio de la teología: la autoridad sabe lo que es la verdad y sabe lo que es bueno para el hombre, el cual, incapaz

de encontrar por sí mismo la justicia, la verdad y la vida eterna, no puede llegar a ellas sino por medio de una revelación divina. Pero quien dice revelación dice reveladores, mesías, profetas, sacerdotes y legisladores inspirados por Dios mismo; y estos, una vez reconocidos como los representantes de la divinidad sobre la tierra, como los santos tutores de la humanidad, elegidos por Dios mismo para dirigirla en la vida de la salvación, deben necesariamente ejercer un poder absoluto (Bakunin, [1882] 2000).

Por ello, Bakunin es duro con los deístas o los idealistas que representan la ideología burguesa de las Luces: “Divinizando las cosas humanas, los idealistas consuman siempre el triunfo de un materialismo brutal. Y ello por una razón muy simple: lo divino se evapora y se eleva hacia su patria, el cielo, y solo lo brutal queda realmente sobre la tierra” (Bakunin, [1882] 2000). Esta crítica de la religión va de la mano con una crítica de la ideología y de la alienación. No obstante, este ataque a la ideología se distingue de la de Marx en el hecho de que no la considera como un simple producto de las relaciones de producción. Las ideas, que sirven particularmente al interés de los poderosos para legitimar su dominación, poseen una cierta autonomía. Si “cada generación nueva encuentra desde la cuna un mundo de ideas, de imaginaciones y de sentimientos que les son transmitidos como una herencia común por el trabajo intelectual y moral de todas las generaciones pasadas”, las representaciones humanas adquieren en la conciencia colectiva de una sociedad “esa potencia de transformarse a su vez en causas productivas de hechos nuevos, no propiamente naturales, sino sociales. Ellas modifican la

existencia, los hábitos y las instituciones humanas, en una palabra, todas las relaciones que subsisten entre los hombres y la sociedad” (Bakunin, [1871] 2003). La ideología no es entonces solamente una ilusión desde el momento en que tiene efectos sobre lo real.

Por más profundamente maquiavélicas que hubiesen sido las acciones de las minorías gobernantes, ninguna minoría habría sido lo suficientemente poderosa como para imponer, solamente por la fuerza, esos horribles sacrificios a las masas humanas, si en esas mismas masas no hubiera habido una especie de movimiento vertiginoso, espontáneo, que las empujara a inmolarse en beneficio de una de esas terribles abstracciones, vampiros históricos, que jamás se alimentan de otra cosa que de sangre humana (Bakunin, [1871] 2003).

El revolucionario ruso desarrolla aquí lo que ya había afirmado Étienne de La Boétie en su *Discurso de la servidumbre voluntaria*: no es únicamente la fuerza lo que mantiene el orden inicuo de las cosas, además es necesario que aquellos que sufren sus efectos acepten como legítimo el discurso del poder.

La libertad

Así, para Bakunin se trata de quitarle las máscaras al poder para mostrar su verdadero rostro y disipar las ilusiones que mantienen al pueblo en la servidumbre. Entre los dogmas a los que ataca vigorosamente figura el mito del contrato social liberal, que puede hacer creer por un instante que el Estado resulta de una asociación de individuos libres. Esta libertad es, en el mejor de los casos, un señuelo; en el peor, está erigida como valor supremo para justificar la tiranía gubernamental. Allí está toda la perversión de la concepción liberal de la libertad:

Las consecuencias del *contrato social* son en efecto funestas, porque conducen a la absoluta dominación del Estado. Y sin embargo el principio, tomado en su punto de partida, parece excesivamente liberal. Los individuos, antes de conformar ese contrato, se supone que han gozado de una libertad absoluta, porque según esta teoría, el hombre natural, el hombre salvaje es el único completamente libre. [...] La libertad de uno no necesita de la libertad del otro, al contrario, pues si cada una de esas libertades individuales se basta a sí misma y existe por sí misma, la libertad de cada uno aparece necesariamente como la negación de la de todos los demás, y todas esas libertades, al reencontrarse, deben limitarse y reducirse mutuamente, contradecirse, destruirse... Para no destruirse hasta el fin, forman entre sí un *contrato* explícito o tácito, por el cual abandonan una parte de sí mismas a fin de asegurar el resto. Ese contrato deviene el fundamento de la sociedad o, más bien, del Estado; pues hay que destacar que, en esta teoría, no hay lugar para la sociedad, no existe otra cosa que el Estado, o más bien la sociedad está allí completamente absorbida por el Estado. [...] Se responderá que el Estado, representante de la salvación pública o del interés común, solo suprime una parte de la libertad de cada uno para asegurarle todo el resto. Pero este resto, si queréis, es la seguridad, jamás la libertad (Bakunin, [1867] 1969).

Ahora bien, para Bakunin, la cuestión es clara: “La libertad del hombre consiste solamente en obedecer las leyes naturales, porque él mismo las ha reconocido como tales, y no porque le hayan sido exteriormente impuestas por una voluntad extraña, divina o humana, colectiva o individual

cualquiera” (Bakunin, [1882] 2000). Cuando Bakunin afirma que la libertad es el conocimiento de la necesidad, quiere decir con ello que la libertad y la voluntad humanas no pueden ser entendidas más que al interior de la naturaleza y de sus leyes: “El anarquista voluntarista, por más que agite los brazos como un pájaro, no logrará volar. Si conoce las leyes de la aerodinámica y se las ingenia, podrá construir un ala delta” (Berthier, 2007). ¿Es por ello que Bakunin rechaza toda idea de autoridad? No, desde el momento en que “para tal ciencia especial, me dirijo a tal sabio. Pero no me someto ni al zapatero, ni al arquitecto, ni al sabio” (Bakunin, [1882] 2000). Aquí Bakunin desarrolla una crítica del gobierno de la ciencia o de lo que hoy en día se denomina “gobierno de expertos”: la ciencia, en efecto, “es tan poco capaz de captar la individualidad de un hombre como la de un conejo” (Bakunin, [1882] 2000). La individualidad de un hombre, además, como la de una nación, esconde tantas diversidades y potencialidades que no podría concebirse la regulación de sus conductas a partir de una norma universal:

[Es] imposible determinar una norma concreta, universal y obligatoria para el desarrollo interior y para la organización política de las naciones; pues la existencia de cada uno está subordinada a una multitud de condiciones históricas, geográficas, económicas diferentes, que no permitirán jamás establecer un modelo de organización igualmente bueno y aceptable para todos. Semejante empresa, absolutamente carente de utilidad práctica, implicaría además una intromisión en la riqueza y en la espontaneidad de la vida que se deleita en la diversidad infinita... (Bakunin, [1865] 2009).

En consecuencia, “el orden social debe ser el resultado del mayor desarrollo de todas las libertades colectivas e individuales”. Sin embargo, la libertad no puede ser concebida sin la igualdad, pues la libertad del otro es la condición de mi libertad, lo cual supone una relación igualitaria:

La libertad del prójimo, lejos de ser un límite o una negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. [...] No puedo decir que soy libre verdaderamente sino cuando mi libertad o, lo que quiere decir lo mismo, mi dignidad de hombre, mi derecho humano, que consiste en no obedecer a ninguna otra persona y a determinar mis actos solo conforme a mis convicciones propias, reflexionadas por la conciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí confirmadas por el asentimiento de todo el mundo. Mi libertad personal así confirmada por la libertad de todos se extiende hasta el infinito (Bakunin, [1882] 2000).

El orden libertario no puede entonces entenderse sin “la mayor libertad basada en la más completa igualdad económica, política y social” (Bakunin, 1869). Esto es lo que no percibieron Marx y sus epígonos, que no concibieron la igualdad más que con la autoridad del Estado, igualdad que, según los anarquistas, no es verdadera ya que mantiene las desigualdades vinculadas a la dominación de un grupo de personas sobre otras.

Bakunin y el marxismo

Las divergencias de Bakunin con Marx y Engels se sitúan en numerosos puntos. En cuanto a la acción política, Marx y Engels le reprochan al

anarquista no querer utilizar los medios parlamentarios que, por lo menos, permiten a los obreros, según Engels, saber cuántos son y entonces evaluar sus fuerzas. Sin embargo, para Bakunin, la emancipación del proletariado no está vinculada necesariamente a su dominio numérico y menos aún a su conquista del aparato del Estado. Aquí los fundadores del socialismo científico, al tomar solo en cuenta la alienación económica, descuidan la alienación ideológica que es para el hombre “la expresión ideal de su situación real, material, es decir de su organización política, pues esta última no es nunca otra cosa que la consagración jurídica y violenta de la primera” (Bakunin, [1867] 1969; 1869). Este descuido de la importancia de la estructura política va a llevar a Marx a creer que el proletariado puede emanciparse gracias a las estructuras del Estado, incluso por las vías legales del parlamentarismo, no percibiendo, por un lado, que un proletario en el poder no es más un proletario y, por el otro, que no se puede emancipar de la dominación ejerciendo la dominación. Al participar en el sistema parlamentario, un movimiento político “solamente podrá ser dirigido por burgueses o, lo que es peor aún, por obreros transformados por su ambición, o por su vanidad, en burgueses” (Bakunin, [1871] 2003).

Algunos ejemplos vienen rápidamente a confirmar las opiniones de Bakunin, particularmente en Ginebra en 1870, cuando el abogado Ambery, que pertenece a la vez al partido radical y a la Internacional, garantizó que no habría huelgas durante el año. Pero en ocasión de una gran huelga de los obreros de la construcción, los miembros de la tendencia marxista de la AIT presionaron para ponerle fin, bajo el pretexto de que era perjudicial para la elección del abogado. Por otro lado, para Bakunin la concepción de la dictadura del proletariado de Marx y Engels solo puede conducir a un régimen más represivo aún que el régimen burgués. Profetiza entonces lo que será el régimen comunista, en términos que prefiguran a veces con un siglo de anticipación los análisis sobre el totalitarismo:

Habrà un gobierno excesivamente complicado, que no se contentará con gobernar y administrar a las masas políticamente, [...] sino que además las administrará económicamente, concentrando en sus manos la producción y la justa distribución de las riquezas, el cultivo de la tierra, el establecimiento y el desarrollo de las fábricas, la organización y la dirección del comercio, en fin, la aplicación del capital a la producción por un único banquero: el Estado. Todo ello exigirá una ciencia inmensa y muchas cabezas recalentadas en ese gobierno. Será el reino de la inteligencia científica, el más aristocrático, el más despótico, el más arrogante y el más despreciable de todos los regímenes (Bakunin, [1871] 2003).

El argumento de la necesidad de un gobierno transitorio hacia el comunismo es un pretexto falaz que, según Bakunin, puede justificar todo, incluso, y especialmente, la perpetuidad de la transición. “Los marxistas se consuelan con la idea de que esta dictadura será temporaria o de corta duración. Según ellos, este yugo estatal, esta dictadura, es una fase de transición necesaria para llegar a la emancipación total del pueblo: la anarquía o la libertad sería el objetivo, el Estado o la dictadura el medio. Así entonces, para liberar a las masas populares, se deberá comenzar por someterlas. [...] A ello respondemos que ninguna dictadura puede tener otra finalidad que la de durar el mayor tiempo posible” (Bakunin, [1873] 2003).

Contrariamente a Marx, que tomaba el modelo de la Revolución francesa

para fundar su teoría de la lucha de clases, justificando así la toma del poder por el proletariado, Bakunin afirma que el proletariado no puede buscar ejemplos en la antigua clase explotadora. Su modo de organización y de acción debe ya llevar en germen la sociedad futura, igualitaria y libertaria. “La libertad solo puede ser creada por la libertad”, es decir que el fin al que se apunta debe estar en perfecta coherencia con los medios utilizados, distinguiéndose así radicalmente las posiciones de Bakunin de las de los marxistas.

EL ANARCO-COMUNISMO DE KROPOTKIN

En 1876, la federación italiana de la AIT (con la presencia de Costa, Malatesta, Cafiero y Covelli) abandona la fórmula colectivista –“A cada uno según sus obras o según su trabajo”–, que había sido adoptada en Saint-Imier en 1872, y prefiere la divisa comunista: “De cada uno según sus fuerzas, a cada uno según sus necesidades”. La fórmula colectivista sin embargo no fue completamente abandonada: los anarquistas españoles siguieron fieles a ella, aunque a comienzos del siglo XX poco a poco fue dejando lugar a la fórmula comunista. El argumento comunista contra la fórmula colectivista se hace en favor de la igualdad, que se torna imposible si la moneda como fruto del trabajo sigue siendo acumulable. Así, según Cafiero (1890):

Después de poner en común los instrumentos de trabajo y las materias primas, si conserváramos la apropiación individual de los productos del trabajo, nos veríamos forzados a conservar la moneda, a partir de una acumulación de riquezas más o menos grande, según mayor o menor mérito o a partir de la habilidad de los individuos. La igualdad habría desaparecido entonces, pues el que llegara a poseer más riquezas se habría elevado por ello mismo más arriba que los demás.

Por otra parte, renacería con la apropiación individual de los productos del trabajo no solamente la desigualdad que deriva del derecho de herencia, sino también la distinción entre trabajo “noble” y trabajo “degradante”, según si permite ganar más o menos dinero. A la objeción que dice que la ausencia en todo caso actual de la abundancia no permite realizar la máxima comunista, Cafiero responde con el ejemplo de la familia, donde la necesidad es el criterio principal, ya sea en la abundancia o en el racionamiento:

En la familia, el padre aporta, supongamos, cinco francos por día, el hijo mayor tres, otro menor dos, y el menor de todos solamente un franco por día. Todos le dan el dinero a la madre, que maneja la caja y les da de comer. Todos aportan de manera desigual, pero en la cena se sirven a gusto y según su apetito; no hay racionamiento. Pero llegan días malos, y la pobreza fuerza a la madre a no tener en cuenta ya el apetito y el gusto de cada uno para la distribución de la cena. Hay que hacer racionamiento y, sea por iniciativa de la madre, sea por convención tácita de todos, las porciones se reducen. Pero este reparto no se realiza siguiendo los méritos, pues los que reciben la mayor parte son el hijo mediano y el niño pequeño, y en cuanto a la porción preferida, es reservada para la anciana, que no aporta nada en absoluto. Incluso durante la escasez, en la familia se aplica ese principio de racionamiento según las necesidades. ¿Podría ser de otra forma en la

gran familia humana del porvenir? (Cafiero, 1890).

La idea de un comunismo anarquista ya había sido esbozada, pero es Kropotkin el que va a desarrollar la noción y forjar el término “anarco-comunismo” en 1880. Los colectivistas, en la línea de las teorías de Bakunin y de Proudhon, piensan que cada uno debe ser remunerado según su trabajo, lo cual supone particularmente para el obrero reapropiarse enteramente del valor de su producto. Por supuesto, los que no estén capacitados para trabajar serán tomados a cargo de la sociedad, pero para Kropotkin esta propuesta no es suficiente: como el trabajo no puede ser medido, es necesario que cada uno pueda consumir según sus necesidades. Ello supone entre otras cosas una gran capacidad de producción, la elaboración de estudios estadísticos y la instalación de sistemas complejos de distribución equitativa, para que por ejemplo una comuna pueda dar a otra más pobre aquello que excede sus necesidades.

Piotr Kropotkin (1842-1921), nacido en Moscú, es un descendiente del príncipe de Kiev Vladimir II Monómaco. En 1860, a la edad de 18 años, escribe un pequeño opúsculo donde plantea la necesidad de una constitución para Rusia. Después de diez años pasados en el ejército como cosaco en Siberia, se integra a la Universidad de San Petersburgo donde estudia matemáticas y geografía. Publica particularmente trabajos sobre Asia septentrional y explora Escandinavia. Después de cinco años de estudios, tras la muerte de su padre decide dirigirse a Europa occidental, donde entra en contacto con la Federación del Jura. En Neuchâtel, encuentra sobre todo a James Guillaume, quien se transformará en uno de sus mejores amigos. Propagandista anarquista virulento, retorna a San Petersburgo donde es arrestado en 1874 y enviado a la fortaleza de San Pablo, de la cual se evade.

Después de numerosas estadías en Suiza, Bélgica y España, finalmente es arrestado en Francia en 1882 con otros sesenta anarquistas. Permanece en prisión cinco años antes de refugiarse en Londres, donde vive durante treinta años escribiendo sus libros y artículos. En 1917, el estallido de la Revolución rusa lo decide a volver a su país natal, donde es calurosamente recibido. Rechaza los puestos en el gobierno que le proponen Kerenski y luego Lenin. Después de haber denunciado la dictadura de los bolcheviques, muere en 1921; su entierro será la última gran manifestación libre de la Unión Soviética. Kropotkin es el teórico anarquista de su época más traducido en todo el mundo. Su folleto *A los jóvenes*, por ejemplo, ha sido traducido a diecisiete lenguas y tuvo su octava edición en 1913 (Hug, 2005).

Cuando Kropotkin se instala en Londres en 1886, se integra fácilmente a la comunidad científica británica. Constata por otra parte que las tesis de Darwin pueden ser utilizadas políticamente para justificar el éxito social de los fuertes y la miseria social de los débiles. Si el antagonismo constituye un factor innegable de evolución, no quita que su contrario también sea verdad: sin la ayuda mutua, la sobrevivencia es imposible. En este sentido, su teoría completa los trabajos de Darwin, ampliamente deformados por los ideólogos del “darwinismo social”, aunque no se le opone. Muchos de sus trabajos se deben a su experiencia en las misiones científicas que llevó a cabo en Siberia, donde para sobrevivir a una naturaleza hostil los animales y los humanos deben cooperar necesariamente. Por su tarea, Kropotkin pretende refundar un método que se aparte del idealismo filosófico. Es muy crítico del

método dialéctico, que según él es resultado de una construcción ideológica, y por lo tanto radicalmente anticientífico. Guardará además cierto rencor a Bakunin, a veces equivocadamente, por no haberse desprendido de la influencia de Hegel.

Estos últimos tiempos hemos escuchado hablar mucho del “método dialéctico”, recomendado para formular el ideal socialista. No lo reconocemos como método, del mismo modo que las ciencias naturales modernas no pueden hacer nada con él. [...] Los descubrimientos del siglo XIX en mecánica, física, química, biología, psicología física, antropología, psicología de las naciones, etc., fueron hechos *no por el método dialéctico, sino por el método natural-científico, el método de la inducción y de la deducción* (Kropotkin, 1913).

Aunque justificó por un momento la propaganda por el hecho y los métodos que le estaban asociados, como los atentados, Kropotkin revisó después su juicio: “Un edificio erigido sobre siglos de historia no se destruye con algunos kilos de explosivo”. En 1892 publica *La conquista del pan*, que desarrolla sus ideas sobre la posibilidad de un comunismo anarquista. Pregona entonces la expropiación de los medios de producción a fin de satisfacer las necesidades de la población: “Todo es de todos”. Su comunismo conlleva la comunidad de los bienes de producción, pero también de los bienes de consumo según el adagio “De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”, pero Kropotkin, que supone la posibilidad de la abundancia de los bienes de primera necesidad, admite que no sucederá lo mismo, por definición, con los bienes escasos, y prevé para ellos un racionamiento igualitario (Kropotkin, [1892] 1975). Los desarrollos expuestos en *La conquista del pan* son prolongados en *Campos, fábricas y talleres* (1898-1899), donde Kropotkin demuestra que un desarrollo económico preocupado por la justicia, la libertad y la eficacia supone la combinación del trabajo manual e intelectual, pero también de la agricultura y la industria, descentralizando las grandes unidades de producción. El problema económico fundamental para Kropotkin es el del consumo: se trata ante todo de encontrar la posibilidad de responder a las necesidades de la población. En lugar de fundar un sistema de producción sobre el beneficio, como es el caso en el sistema capitalista, hay que ajustarlo a las necesidades reales del pueblo, lo cual supone en primer lugar la imposibilidad de vivir del trabajo ajeno. Cada uno debe trabajar según sus capacidades, lo que debería acarrear como consecuencia un aumento considerable de las riquezas, en vista del número de ociosos y de intermediarios que parasitan actualmente el sistema económico.

Por otra parte, hay que ponerse de acuerdo también sobre la naturaleza de la producción, pues

se gasta todavía más trabajo como pura pérdida: aquí para mantener la caballeriza, los perros de caza o la servidumbre del rico, allí para responder a los caprichos de las mundanas y al lujo depravado de la alta delincuencia; en un lugar, para forzar al consumidor a comprar aquello que no necesita, o imponerle un artículo de mala calidad a través de la propaganda; en otro lugar, para producir artículos absolutamente perjudiciales, pero beneficiosos para el empresario. Lo que se malgasta de esta manera sería suficiente para duplicar la producción útil, o para proveer herramientas a las manufacturas y a las fábricas que pronto inundarían los

negocios de todos los aprovisionamientos que le faltan a los dos tercios de la nación (Kropotkin, [1892] 1975).

Por otra parte, la tecnología debe poder permitir una producción en mayor cantidad y de mejor calidad, mucho más si es utilizada en beneficio de todos.

Lejos de concebir solo al proletario como sujeto revolucionario, Kropotkin insiste en la capacidad política del campesinado. Particularmente en *La gran revolución* (1909), Kropotkin afirma el rol preponderante jugado por el campesinado en la Revolución francesa, demostrando particularmente que la revuelta de la Vendée, habitualmente designada como un movimiento contrarrevolucionario, constituía en primer lugar una insurrección campesina preocupada por conservar sus instituciones solidarias. Así, por ejemplo, cuando la Asamblea Nacional, el 1º de agosto de 1791, autorizó la venta de tierras comunales y luego su rescate por notables o burgueses, ocasionó una revuelta en las campañas: “Los jacobinos [...] le daban el golpe de gracia a la posesión comunal del suelo, hacían miles de leyes draconianas contra los vandeanos antes que tomarse el trabajo de entender sus instituciones populares” (Kropotkin, 1909). La alianza con el campesinado es un desafío fundamental para el éxito de la revolución y para evitar que se produzcan “tres o cuatro Vendées”, intuiciones que se confirmarían en el transcurso de la Revolución rusa. Kropotkin destaca también el rol fundamental que tuvieron las comunas y las asambleas locales en la revolución, antes de que se burocratizaran y que su poder fuera confiscado por el Estado.

Con el objetivo de teorizar su comunismo anarquista, unidad de base del federalismo anarquista, Kropotkin se refiere a numerosas experiencias del pasado que demuestran la capacidad del hombre para ser autónomo. De esa manera le presta una atención muy particular a las guildas y a las comunas de la Edad Media, que supieron preservar sus libertades frente a los imperios y a los Estados nacientes. Para él, constituyen un modelo revolucionario a partir del cual puede ser pensada la institución de base de un federalismo libertario. Si bien a veces Kropotkin sin duda idealiza ese fenómeno, subraya sin embargo su dimensión innovadora: por primera vez en la sociedad feudal las personas se van a asociar y a jurarse apoyo mutuo para garantizar sus bienes y su seguridad. La carta comunal constituirá el documento por el cual el señor reconocerá el juramento que han hecho los habitantes de la ciudad. Los miembros de la comuna tienen entonces deberes, como el de poseer una casa y pagar impuestos, pero también derechos, como tener sus posesiones garantizadas y estar protegidos de la arbitrariedad del señor.

Sin embargo, si la influencia de Kropotkin es considerable, no escapa a ciertas críticas de parte de otros teóricos anarquistas, como Berneri y Malatesta, que le reprochan su exceso de cientificismo o de naturalismo, así como un optimismo excesivo, particularmente en cuanto a su teoría de “reparto en el acto”, que evacua ciertos problemas organizacionales y supone la posibilidad de una abundancia combinada con solidaridad espontánea.

STIRNER Y EL INDIVIDUALISMO ANARQUISTA

Max Stirner (1806-1856), seudónimo de Johann Kaspar Schmidt, es un filósofo alemán asociado a los jóvenes hegelianos. Sobre todo es conocido por una sola obra que alcanzó cierta repercusión cuando se publicó, al punto que Marx y Engels la tuvieron como blanco privilegiado de sus críticas: *El único y su propiedad* (1844). Criticando allí todo lo que pueda coartar al Yo, Stirner desarrolla una filosofía individualista que podemos calificar como libertaria, aun cuando él jamás haya aceptado verdaderamente ser calificado como “anarquista”. Engels y Plejánov en efecto lo designaron como el jefe principal del movimiento anarquista, y ello para desacreditarlo y acentuar el abismo que lo separaba del marxismo, pero Proudhon, Bakunin y Kropotkin jamás hicieron referencia a él. No obstante, Stirner merece figurar entre los teóricos anarquistas, aunque más no sea porque lo reivindicaron los anarquistas individualistas. Después de sus estudios de filosofía, filología y teología, complicados por la demencia de su madre, en 1839 entra como profesor en una institución de señoritas en Berlín. Frecuenta allí los *Frein* (hombres libres), sociedades que reúnen a intelectuales como Bruno Bauer, Arnold Ruge o Friedrich Engels (quien hará el único retrato que se conoce de Stirner). De un carácter más bien apagado, escucha fumando cigarros y solo reacciona tarde en la noche o cuando se lo desafía. Comienza una carrera literaria en 1841 publicando reseñas de obras de Bruno Bauer o Eugène Sue, pero también algunos artículos personales como “Arte y religión” o “Los falsos principios de nuestra educación”. Su libro *El único y su propiedad* es censurado de inmediato, pero dos días después de su aparición la censura es levantada, pues la obra es ahora considerada “demasiado absurda” para ser verdaderamente peligrosa. Sin embargo, Marx va a criticarla en *La ideología alemana*. Justo antes de la aparición de la obra, renuncia a su puesto de profesor y se consagra a la traducción del *Dictionnaire d'économie politique* (Diccionario de economía política) de Jean-Baptiste Say y de *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* de Adam Smith. En 1845 abre una tienda de productos lácteos, pero quiebra al poco tiempo. Su mujer lo deja. En la miseria, es perseguido por los acreedores, lo que le vale estar dos días en prisión. Muere en 1856 en Berlín, infectado por la picadura de un insecto.

Bakunin decía de Stirner que era un nihilista. ¿No afirmaba acaso “fundé mi causa sobre Nada”? Es que el Yo es efímero y perecedero y, por ello, se trata de gozar de la vida, de consumirla antes de que no quede nada. Más allá de un simple individualismo que sacralizaría el Yo, Stirner quiere desacralizar todo. Ninguna causa vale tanto como para que el Yo se sacrifique. El Pueblo, la Familia, la Patria, la Sociedad, la Justicia son otros tantos ídolos e ilusiones que mantienen al individuo en la sumisión y lo hacen renegar de su individualidad. “No nos faltan catálogos de esas ideas sagradas, una de las cuales, o varias, el hombre debe considerar su misión” (Stirner, [1844] 2000). Incluso la seudosecularización implicó su lote de ídolos modernos:

El temor de Dios propiamente dicho desde hace tiempo se ha quebrantado, y un “ateísmo” más o menos consciente, reconocible exteriormente en el abandono general del culto, se transformó involuntariamente en la nota dominante. Pero se ha trasladado al Hombre lo que se tomó de Dios, y la potencia de la Humanidad se acrecentó con la importancia que perdió la piedad: el “Hombre” es el Dios actual,

y el temor del Hombre ha reemplazado el antiguo temor de Dios. Pero como el hombre solo representa otro ser supremo, el ser supremo no ha hecho más que metamorfosearse, y el temor del Hombre no es más que otra forma del temor de Dios. Nuestros ateos son gente piadosa (Stirner, [1844] 2000).

Stirner preconiza una asociación de Egoístas, contra la noción de comunidad e incluso de sociedad. Esta asociación de Egoístas se realiza en virtud de los intereses de cada uno, y cada uno puede utilizar a su prójimo según sus deseos, en virtud de la maximización del poder que procura esta asociación.

Si yo puedo utilizarlo, yo me pongo de acuerdo y me uno con él, para reforzar mi poder gracias a este acuerdo y para hacer más, gracias a nuestra fuerza común, que lo que podría hacer una sola fuerza aislada. En esta acción común, yo no veo en absoluto otra cosa que una multiplicación de mi fuerza y solo la dejo durar mientras es Mi fuerza multiplicada. Pero, de esa forma, es una asociación (Stirner, [1844] 2000).

La propiedad o la posesión como institución social no tienen ninguna legitimidad: lo que quiere el Egoísta debe tomarlo, y es legítimo que se oponga a cualquiera que se dirija contra sus intereses.

No obstante, Stirner no considera que la naturaleza del hombre consista en estar solo. Al contrario, la condición natural del hombre es social, pero es precisamente por ello que la debe superar: el hombre debe luchar contra esta condición originaria para emanciparse verdaderamente afirmando su individualidad. Así, Stirner marca una gran diferencia entre libertad e individualidad: tiene conciencia de que una libertad ilimitada es imposible. La asociación que preconiza “no puede nacer y subsistir si no restringe de todos modos la libertad. No se puede evitar una cierta limitación de la libertad, porque es imposible liberarse de *todo*” (Stirner, [1844] 2000). La libertad sigue siendo una aspiración idealista, incluso romántica, que a menudo solo lleva a deseos piadosos irrealizables. Al contrario, la individualidad es mi propiedad y constituye el conjunto de las subjetividades que me componen.

Que una sociedad, el Estado por ejemplo, restrinja mi *libertad*, no me molesta. Pues yo sé que debo esperar que mi libertad esté limitada por todo tipo de potencias, por todo lo que es más fuerte que yo, incluso por cada uno de mis vecinos; cuando yo sea el autócrata de todas las Rusias, no gozaré de la libertad absoluta. Mi individualidad, al contrario, yo no acepto que se la coarte. Y es precisamente la individualidad lo que la sociedad ataca, lo que debe sucumbir bajo sus golpes (Stirner, [1844] 2000).

Este elogio de la individualidad a costa de la libertad, que siempre está determinada, se vuelve a encontrar en su distinción entre revolución e insurrección. La revolución no es para él más que una operación mediocre: al reemplazar un sistema por otro, no se arregla el problema más importante, el de la individualidad. Así Stirner prefiere la dimensión existencialista de la rebelión o de la insurrección, donde el individuo se transforma a sí mismo y se emancipa psicológicamente: “En suma, como mi objetivo no es derribar lo que hay, sino elevarme por encima de ello, mis intenciones y mis actos no tienen nada de político ni de social; no habiendo otro objeto que yo y mi

individualidad, son *egoístas*” (Stirner, [1844] 2000). La ilusión consiste entonces, para los individuos, en hacer recaer sus males sobre la sociedad, pensando que bastaría con crear una nueva para vivir mejor.

Se reconoce la ilusión, vieja como el mundo, que hace que uno comience siempre haciendo recaer la falta cometida sobre otro y no sobre sí mismo; en el presente, se incrimina al Estado, al egoísmo de los ricos, etc., mientras que es nuestra falta si existe un Estado y si existen los ricos (Stirner, [1844] 2000).

A partir de ello, se entienden sus virulentos ataques contra el comunista, que no ve en la naturaleza del hombre más que un ser que trabaja. Stirner se insubordina:

Si tú fueras un “zángano”, el comunista no reconocería en ti al hombre, solo vería un “hombre perezoso” para corregir la pereza, y para catequizar con el fin de convertirlo en la creencia de que el trabajo es el “destino” y la “vocación” del hombre (Stirner, [1844] 2000).

El Egoísta trabaja para sí mismo y no debe nada a los demás; en cuanto a su propiedad, deviene legítima desde el momento en que se apodera de ella, y si otro egoísta se la arrebatara será un acto de justicia: la única ley que vale es la ley del Yo.

Los escritos de Stirner van a marcar considerablemente la corriente individualista del anarquismo. Los individualistas son parte integrante del movimiento anarquista, pero pueden distinguirse de los anarquistas sociales o de los socialistas libertarios en la medida en que pueden oponer el individuo a la sociedad, rechazando a veces las nociones mismas de organización, de revolución o de institución. Sin embargo, las fronteras no siempre son estrictas: un personaje como Han Ryner (1861-1938), por ejemplo, es anarquista individualista, pero en *La Paix pour la vie* (La paz para la vida) (1892) adhiere en numerosos puntos al anarco-comunismo de Kropotkin, ya se trate del “reparto en el acto” o de la desaparición de la moneda. En cuanto a Anselme Bellegarrigue (nacido hacia 1820-1825 y muerto a fines del siglo XIX), participó en la revolución de 1848 y fue de los primeros que utilizaron positivamente el término “anarquía”. Particularmente en 1850 editó *L’Anarchie: journal de l’ordre*, que se limitará a dos números, y un *Manifiesto de la anarquía*, donde resume sus ideas principales.

Cercano a las ideas de Molinari y de Stirner, se proclama abiertamente individualista: “La única verdad verdadera, impactante, no arbitraria y no sujeta a interpretación, soy yo. Yo soy, ese es un hecho positivo; todo lo demás es abstracto y cae en la ‘x’ matemática, en lo ignoto. Yo no puedo ocuparme de ello” (Bellegarrigue, [1850] 2010). A su rechazo del Estado y de la autoridad política –“No existe poder alguno que no sea enemigo del pueblo” (Bellegarrigue, [1850] 2010)–, le agrega una ética individualista cercana al fourierismo: “Solo tengo una doctrina...: disfrutar” (Bellegarrigue, [1850] 2010). Su individualismo admite sin embargo una organización política federal relativamente coincidente con el modelo proudhoniano, en el cual las comunas se asocian entre ellas, admitiendo el más simple aparato administrativo para asegurar su coordinación.

Uno de los anarquistas más significativos de este ambiente individualista es sin duda Émile Armand (1872-1962): al principio muy influido por el

cristianismo social, luego por el comunismo anarquista, poco a poco se va a transformar en individualista exclusivamente, en la línea de un Stirner. El individuo es la medida de todas las cosas y toda idea de organización social erigida en sistema solo puede destruir al individuo. Es necesario vivir en el presente ideal revolucionario y no sucumbir a la ilusión de un mañana luminoso. En numerosos folletos, Armand desarrolla sus ideas sobre la libertad sexual y la camaradería amorosa ([1934] 2009), que constituyen modalidades particulares del principio de asociación que debe extenderse a toda la sociedad.

El anarquista desea vivir su vida, lo más posible, moral, intelectual y económicamente, sin preocuparse del resto del mundo, sean explotadores o explotados; sin querer dominar ni explotar al prójimo, pero listo a reaccionar por todos los medios contra cualquiera que quisiera intervenir en su vida o le prohibiera expresar su pensamiento por la pluma o la palabra (Armand, [1911] 1934).

El anarquista individualista coloca en la base de todas sus concepciones de vida el hecho individual: los males no provienen tanto de un sistema en particular, ya sea capitalista, comunista, democrático u otro, sino de la mentalidad de los individuos. Si existen amos y opresión es, antes que nada, porque hay individuos que han aceptado ser esclavos. La verdadera revolución es entonces, primero y principal, una revolución mental e individual cuyo objeto es la conquista de la autonomía. Por otra parte, los anarquistas individualistas se distinguen de los anarquistas comunistas ya que la posibilidad de poseer una propiedad constituye un derecho fundamental para el individuo, con la restricción sin embargo de que esta propiedad no pueda servir para explotar a nadie, que no debe exceder lo que es necesario para el individuo y su familia y que no puede ser objeto de préstamos a interés, especulaciones, etc. La asociación puede realizarse en forma voluntaria, pero no constituye un ideal; el anarquista individualista busca ante todo emanciparse de todo ambiente que lo coaccione, y desde esta óptica puede tratar de asociarse en un determinado momento para facilitar esta emancipación de ese ambiente.

El rechazo al servicio militar o a pagar un impuesto siempre tendrán su simpatía; las uniones libres, únicas o plurales realizadas como protesta contra la moral corriente; la ilegalidad como ruptura violenta (y bajo ciertas reservas) de un contrato económico impuesto por la fuerza; la abstención de toda acción, de todo trabajo, de toda función que implica el mantenimiento o la consolidación del régimen intelectual, ético o económico impuesto; el intercambio de productos de primera necesidad entre anarquistas individualistas poseedores de máquinas de producción necesarias, fuera de toda intermediación capitalista, etc., son actos de rebelión que convienen esencialmente al carácter del anarquismo individualista (Armand, [1911] 1934).

Georges Palante

Georges Palante (1862-1925) pretendió superar el anarquismo en una línea cercana a la de Stirner. Insistiendo particularmente en la oposición entre el individuo y la sociedad, para él el anarquismo es la primera etapa de la rebelión

individualista: el individuo cree que puede cambiar la sociedad siguiendo sus sueños y al mismo tiempo liberarse de sus cadenas. Pero el pretendido cambio social no desemboca en otra cosa que en el reemplazo de un orden opresivo por otro, siempre con minorías o mayorías que imponen su punto de vista contra el individuo. Ciertas almas que Palante llama “activas”, como Bakunin, Kropotkin o Reclus, siguen creyendo en la posibilidad de realización de su ideal, a pesar de la experiencia de sus fracasos. Pero ese optimismo debe dar lugar en un segundo momento al pesimismo social que es la conclusión lógica y final del individualismo. La sensibilidad individualista, en efecto, enseña al alma que existe una contradicción irreductible entre el individuo y la sociedad, y que la única cosa que vale es tener el suficiente coraje para afirmar su individualidad.

De allí proviene esta cita de Vigny, en su Diario de un poeta, que Palante retoma a menudo: “El desierto, ¡qué lástima!, eres tú, democracia igualitaria, eres tú, que has enterrado y agrisado todo bajo tus pequeños granos de arena amontonados. Tu nivelación aburrida todo sepultó, todo igualó. Eternamente se desplazan el valle y la colina, y solamente se ve, de vez en cuando, un hombre valiente; se eleva como una tromba y camina diez pasos hacia el sol, luego vuelve a convertirse en polvo, y alrededor ya no se ve otra cosa que el siniestro rasero de arena”.

El individualista sabe que va a perder, pero igualmente va al combate, para sentirse digno por un momento: “El individualismo es el eterno vencido, nunca dominado” (Palante, [1907-1908] 2007). El individualismo se distingue del anarquismo según Palante en numerosos aspectos: el anarquismo sería una filosofía del progreso, por eso su optimismo, mientras que el individualismo es una filosofía no histórica, de allí su pesimismo. El anarquismo piensa resolver la antinomia de la sociedad y el individuo aboliendo el Estado, mientras que el individualismo afirma que la sociedad es quizá peor que el Estado: en efecto, “la sociedad constituye un tejido apretado de tiranías pequeñas y grandes, exigentes, inevitables, incesantes, acosadoras e impiadosas, que penetran en los detalles de la vida individual mucho más profundamente y más continuamente que la coerción estatal” (Palante, [1907-1908] 2007). El anarquismo en el fondo siempre se presenta como un moralismo basado en preceptos cristianos, donde cada uno debe adherir a una idea común, dicho de otra manera, una “causa”.

En esto Palante sigue a Stirner, quien afirma que él “ha basado su causa en nada”. Se trata de un inmoralismo asumido donde cada uno debe seguir su propia sensibilidad de vida, sin que por ello se transforme en algún tipo de proselitismo. El individualista que no quiere llevar al extremo el retiro del mundo exiliándose en el bosque debe entonces acomodarse de alguna manera a la sociedad. Muchas estrategias son posibles: cultivar en sí mismo el escepticismo social, vincularse lo menos posible a grupos sociales (partidos, asociaciones, círculos...), nunca dejarse encadenar por el pasado, evitar en la medida de lo posible las leyes, etc. Sea como fuere, “está permitido”, según Palante, “creer que el individualismo seguirá siendo una forma permanente e indestructible de la sensibilidad humanas y que durará tanto como las sociedades mismas” (Palante, [1907-1908] 2007).

1. Quiritaria: en la Antigüedad, propiedad del *quirit*, o ciudadano que habitaba en Roma. [N. del T.]

Márgenes del anarquismo

EL ANARQUISMO ROMÁNTICO

El anarquismo que podríamos calificar como “romántico” une un cierto vitalismo, en el que se alaban las fuerzas de la vida y las de la destrucción, a una especie de milenarismo a la vez apocalíptico y redentor. Encontramos esta sensibilidad particularmente en dos autores: Ernest Coeurderoy y Joseph Déjacque.

Ernest Coeurderoy (1825-1862) fue un médico fuertemente marcado por Charles Fourier, Pierre Leroux y Proudhon. Condenado por rebeldía a la deportación por la Suprema Corte de Versalles en 1849, no dejó de vivir como proscrito, exiliándose sobre todo en Suiza, España e Italia. En su obra *Hurrah!!! Ou la révolution par les cosaques* (¡¡¡Hurra!!! O la revolución por los cosacos) (1854), impregnada de una elocuencia poética y excesiva con acentos milenaristas, presenta el advenimiento de una sociedad nueva gracias a la aparición de los bárbaros y los cosacos contra la civilización.

Cuando lleguen los cosacos, los bellos eslavos exentos de prejuicios, leerán mis libros y se los leerán a sus niños, y dirán: ¡Este hombre veía claro! Y la invasión destruirá gracias al hierro de sus lanzas las barreras intelectuales que separan a las naciones; en sus brazos gigantes abrazará a todos los hombres y los empujará a unos contra otros. Y la Idea temblorosa, indomeñada, ¡seguirá a los pueblos en marcha, los pueblos libres de horrores! ¡*Pazienza!* (2) La última hora de las noches es siempre la más negra. El fragor de la tempestad está lejos detrás de mí. La Primavera nos trae en los pliegues de su vestimenta la frescura y el murmullo de los arroyos argenteados. En el Oriente se eleva la fanfarria de las trompetas; ruge el cañón en los montes altivos; el corcel de Ucrania corcoveó bajo su caballero que canta: ¡¡Salud al día que nace!! (Coeurderoy, [1854] 1977).

La apología de esta violencia destructiva llegada desde Oriente pudo ser particularmente chocante para Herzen, cuyos escritos sobre Rusia habrían actuado como fuente de inspiración (Vuilleumier, 2004). La destrucción sin embargo sigue siendo algo previo a la reconstrucción de un nuevo mundo, partidario de los principios de un humanismo libertario:

No habrá sitio bajo el sol para todos los pueblos y para todos los individuos sino cuando los gobiernos y las circunscripciones territoriales hayan desaparecido. En los tiempos futuros, no habrá más que una sola nación, la HUMANIDAD, y un solo ciudadano, el HOMBRE, libre de asociarse con tal o cual grupo de sus semejantes, sin que sea coartado por el nacimiento, el azar de las batallas o el placer de los que mandan (Coeurderoy, [1854] 1977).

Sin duda con menos aliento poético y menos virulencia, Joseph Déjacque (1821-1864?) jugó un rol activo durante la revolución de 1848, y fue uno de los primeros anarquistas en adoptar una posición claramente feminista, criticando severamente en este punto a Proudhon, en particular en una carta donde habría empleado por primera vez el término “libertario”. En los dieciséis primeros números de *Le Libertaire*, diario del movimiento social, publica *El humanisferio. Utopía anárquica*, donde imagina la posibilidad

futura de “la Armonía, ese oasis de nuestros sueños”, utopía situada en el año 2858, mil años después de su redacción. Esta obra, donde se cruzan influencias fourieristas, proudhonianas y románticas, esboza la posibilidad de una sociedad anarquista, sin autoridad y sin clases. Describe una sociedad donde reina una cierta abundancia en términos de alimentos y de alcohol, que hace pensar en la abadía de Thelema de Rabelais, pero también el amor libre, en el cual la única ley es la atracción mutua, y ello por fuera de toda institución. El humanisferio constituye una célula de base de algunos miles de personas, inicialmente asimilada a la comuna, que al federarse, busca extenderse a la humanidad entera, sustituyendo así el federalismo a la autoridad del Estado y la solidaridad del intercambio a la competencia capitalista.

EL ANARQUISMO RELIGIOSO

Aunque los anarquistas se declaran ateos en su mayor parte, afirmando que ninguna trascendencia podría imponerse al hombre si quisiera ser libre, algunos sin embargo mantuvieron una relación evidente con lo religioso, a menudo más mística que dogmática.

Observaremos así la presencia del judaísmo en el movimiento libertario, en Francia sobre todo con Bernard Lazare, cuya adhesión al sionismo estuvo siempre teñida de un socialismo que desconfiaba de toda forma de autoridad política. Pero es sobre todo en el judaísmo de Europa central donde encontramos las mayores afinidades con el anarquismo. Hay “judíos religiosos anarquizantes” como Franz Rosenzweig, Gershom Scholem y Leo Löwenthal, Martin Buber o Gustav Landauer (Löwy, 1988). Este movimiento libertario se constituyó a partir del encuentro entre el mesianismo judío tradicional y el romanticismo alemán. Se elabora entonces en el seno de ese movimiento una forma de mesianismo revolucionario sin mesías, a la vez crítico del Estado y de la filosofía de las Luces.

También encontramos un anarquismo cristiano marcado por la figura de León Tolstói (1828-1910), quien mezcla pacifismo y antiautoritarismo. En esta tendencia se ubican figuras tan diferentes como las de Émile Armand, Simone Weil o Jacques Ellul, quien no pudo formar parte de la Internacional Situacionista en razón de su confesión protestante. El principal movimiento anarco-cristiano es el de los Catholic Workers, uno de cuyos dirigentes más anarquistas es Ammon Hennacy (1893-1970), amigo de Alexander Berkman y de Emma Goldman. En el seno de este ambiente anarquista cristiano observamos también la fuerte presencia del personalismo de Emmanuel Mounier, gran lector de Proudhon, que constituye una corriente “anarco-personalista”, según la expresión del filósofo Carlos Díaz (1969).

El Islam es una vía religiosa muy poco frecuentada por los anarquistas y, cuando se aventuran por ella, es a menudo para incorporarse al sufismo, que es una mística. El caso más conocido sigue siendo el del anarquista estadounidense Peter Lamborn Wilson, quien adoptó el nombre de Hakim Bey.

El budismo y el taoísmo están también presentes en el seno del

movimiento anarquista, particularmente con la exploradora Alexandra David-Néel (1868-1969) o el libertario Victor Barrucand (1864-1934), quien publica en 1893 un *Folleto sobre el budismo*. Algunos califican al taoísmo como “sabiduría libertaria” (Sablé, 2005).

En fin, a medio camino entre el ateísmo, mayoritario entre los anarquistas, y los creyentes, minoritarios, podemos evocar la posición agnóstica, que ya encontramos en Proudhon y Berneri, quien criticaba un anticlericalismo dogmático y no dudaba en escribir: “Todos los razonamientos sobre el ateísmo son de una presunción enorme y me parecen tan absurdos como los del teísmo” (Berneri, [1938] 1977).

EL ANARQUISMO DE DERECHA

El anarquismo de derecha designa más una sensibilidad que un verdadero corpus filosófico; es más conveniente hablar de anarquistas de derecha que de un “anarquismo”. Se caracterizan por su pesimismo con respecto a la sociedad y la naturaleza humana, que va de la mano con un cierto desprecio de la democracia y del parlamentarismo, de las masas, de los intelectuales, del conformismo. Personajes tan diversos como Léon Bloy, Édouard Drumont, Barbey d'Aurevilly, Paul Léautaud, Louis-Ferdinand Céline, Roger Nimier o Marcel Aymé han podido ser considerados como anarquistas de derecha (Richard, 1991).

Anticonformista con respecto a los bienpensantes, cultor de una forma de aristocratismo individualista, entre el *Único* de Stirner y el Yo de Barrès, el anarquista de derecha vitupera al populacho por su carácter de rebaño de ovejas y a la vez utiliza su lenguaje para mejor perturbar al “burgués”, a la manera de un Audiard o de un Céline, que por otra parte se decía “libertario”. Manejan un cierto cinismo y una prosa sarcástica que les permite ponerse a distancia de lo real para burlarse mejor.

EL ANARCO-CAPITALISMO

La noción de anarco-capitalismo remite a la unión de una ausencia de Estado, que reúne aquí los deseos de los anarquistas “socialistas” y del capitalismo (aquí en contradicción con las tesis de esos últimos). Hablamos también de “libertarianos”, particularmente para distinguirlos de los libertarios. Recordemos que en los Estados Unidos, donde los libertarianos son los más implantados, los socialdemócratas y marxistas estadounidenses no han osado llamarse *socialist* (socialista) en razón de la caza de brujas del macartismo y han preferido usar el nombre *liberal*. Los ultraliberales entonces han elegido la denominación *libertarian*, que se traduce al francés como *libertarien*. Pero su matiz en inglés no es evidente, por lo cual a menudo se le adosa a *libertarian* la palabra *socialism* para devolverle su significado anarquista.

Entre los primeros anarco-capitalistas encontramos particularmente a Gustave de Molinari (1819-1912), quien afirma que toda intervención del gobierno es nefasta y que todo puede ser privatizado (justicia, policía, etc.), en la medida en que solo el individuo puede ser dueño de su propia persona. Lysander Spooner (1808-1887), que era jurista, se esforzó en mostrar la dimensión ilegal y criminal del Estado. Particularmente cuestionó la Constitución de los Estados Unidos, que no era conforme al principio del contrato consentido entre personas. Según él, el hecho de que la Constitución haya sido la obra de una minoría, en nombre de la nación y las generaciones siguientes, no es conforme a derecho. Por otra parte, el problema del Estado es que, por su naturaleza abstracta, es irresponsable, lo cual lo autoriza a actuar según su deseo (Spooner, 1991). Ahora bien, toda asociación, para ser legal, debe ser identificable y responsable.

Libertarianos estadounidenses como Robert Nozick, David Friedman o Murray Rothbard insisten en la línea de Spooner sobre la naturaleza criminal del Estado, particularmente en lo que concierne al robo de la propiedad privada gracias a los impuestos. No existe para ellos ninguna diferencia entre el bandido de caminos que atraca a un viajero y el Estado que se arroga una parte de la propiedad de la persona aun cuando no existe ningún consentimiento y ningún contrato. Si bien ciertas críticas al Estado que hacen los libertarianos pueden relacionarse con las de los anarquistas, difieren sin embargo radicalmente con respecto a las concepciones de estos últimos acerca del capitalismo. Para los libertarianos, son las leyes del mercado las que deben sustituir al Estado. Así, los derechos políticos deben ser objeto de una compra ligada a las leyes de la competencia. Todos los servicios deben ser privatizados: la policía, el correo, el ejército, la educación. La justicia penal de los Estados debe ser sustituida por arbitrajes privados que rompan el monopolio público, a la vez demasiado caro e ineficaz. En suma, los libertarianos basan lo esencial de su argumentación en la propiedad privada, cosa que los anarquistas han criticado desde el comienzo de su historia, particularmente con la célebre obra de Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*

UN SOCIALISMO LIBERTARIO: EUGÈNE FOURNIÈRE Y BENOÎT MALON

En el socialismo, y particularmente el socialismo francés, encontramos una larga tradición alejada del materialismo de Marx, y cuyos acentos, aunque moderados con respecto a cierto anarquismo radical y revolucionario, son fuertemente libertarios. Este socialismo es ante todo un socialismo moral que se distingue del materialismo de Marx. En ello se aleja del liberalismo y del marxismo, basados los dos en el interés. El socialista italiano Carlo Rosselli sugería así que “la ética marxista no es más que la ética liberal (utilitarista) basada en el *Homo œconomicus*” (Chanial, 2009a). Por otra parte, este socialismo desconfía a la vez tanto del mercado capitalista como del Estado. Privilegia la capacidad de la sociedad de gobernarse a sí misma gracias a la federación de asociaciones cooperativas gestionadas

democráticamente, constituyendo así la idea de un socialismo asociacionista. Teóricos contemporáneos como Paul Hirszt siguen esta tradición, cuyos lineamientos encontramos en los pluralistas ingleses como George Douglas Cole y Harold Laski, o en el socialismo francés de un Proudhon. En fin, con la misma preocupación de los libertarios de no dejar la propiedad ni en manos del Estado ni en las de los capitalistas, este socialismo, que cuenta particularmente con el apoyo de solidaristas y cooperativistas, elabora la noción de “propiedad social”. Eugène Fournière y Benoît Malon son sin duda las dos figuras emblemáticas de esta corriente a la que podríamos endilgarle sin exagerar el calificativo de “libertaria”.

Así, Eugène Fournière insiste en la necesidad de una crítica de la libertad liberal, percibiendo que

la destrucción pura y simple de las coerciones antiguas había terminado por reemplazar la arbitrariedad organizada del antiguo régimen con la arbitrariedad desorganizada, individual, del nuevo régimen, y que, para la inmensa mayoría de los individuos, esta libertad negativa era un obstáculo para su libertad positiva (Fournière, [1901] 2009).

Como sostenía Proudhon, y contra la concepción individualista del liberalismo, el hombre más libre es para Fournière aquel que mantiene más vínculos con sus semejantes en una relación igualitaria, en tres niveles: el individuo como persona autónoma, como ciudadano y como asociado (Chanial, 2009b). En su obra *La Sociocratie. Essai de politique positive* (La sociocracia. Ensayo de política positiva), Fournière combate a la vez el economicismo marxista (incluso en la versión del sindicalismo revolucionario) y el economicismo liberal, e insiste en la pluralidad de la dimensión humana que puede ser desarrollada con el método de las asociaciones. Contra el principio representativo de la democracia liberal, que precisamente cree reducir la complejidad de lo real y reproducir la dicotomía gobernantes-gobernados, Fournière estima que

podemos augurar sin exagerar la transformación de los órganos encargados de la elaboración de las leyes, y de concebir los parlamentos del futuro como representación de todas las categorías sociales, de todas las formas de actividad social expresadas por la asociación (cit. en Chanial, 2009b).

Este nuevo modo de representación cercano al autogobierno, y que va de la mano con la formación de cooperativas de productores y de consumidores en las que los habitantes pueden participar, se sitúa en la continuidad de la anarquía positiva de Proudhon.

Eugène Fournière habla de “liberalismo de extrema izquierda” o de “individualismo integral”, y concibe una propiedad social que, lejos de abolir la noción misma de propiedad, le confiere una dimensión universal federándola colectivamente. Al entrar en el juego de la cooperación, la propiedad permite así el verdadero desarrollo de los individuos, contrariamente a la propiedad capitalista, que consagra la lucha de todos contra todos, en detrimento de la individualidad de la mayor parte. El socialismo de Fournière es libertario en tanto se apoya en la asociación igualitaria de los individuos y no cae ni en el misticismo del Estado ni en el culto de la propiedad. Quiere ser sobre todo la expresión generalizada de un

pluralismo radicalmente democrático, dando a cada uno la capacidad de conducir su propia vida y participar en los asuntos comunes.

Fournière ha sido una referencia para numerosos socialistas, entre los cuales contamos particularmente a Benoît Malon (1841-1893), gran figura olvidada del socialismo francés, quien desarrolló un socialismo de inspiración a la vez proudhoniana y republicana.

En la línea de un socialismo fiel a los ideales de 1848, inspirado en Fourier, Leroux, Owen o Proudhon, Malon está a favor de la abolición del salario, condición para la extinción del capitalismo. Se propone “mejorar moral y materialmente la suerte de los trabajadores de nuestras localidades y más tarde de nuestra completa emancipación de las exigencias criminales del Capital, ese hijo ingrato del trabajo que reniega y oprime a su padre” (Chanial, 2007). Para ello, Malon imagina la posibilidad de una sociedad civil organizada gracias a las cooperativas de producción y de consumo, cercanas al mutualismo de Proudhon y al colectivismo de Bakunin. Se encontró con este último en el invierno de 1868-1869 e incluso adhirió por algunos meses a su Alianza Internacional de la Democracia Socialista, antes de alejarse por su aventurerismo. Los lazos de Malon con los anarquistas serán sin embargo siempre muy fuertes, como lo atestigua su larga amistad con Élisée Reclus y César de Paepe. En 1871 adhirió además a la Federación del Jura y en 1873 a la Internacional “antiautoritaria”, creadas en reacción a la manipulación de Marx sobre la Primera Internacional en el congreso de La Haya.

Los medios que preconiza Malon para esta gran transformación son eclécticos: si bien se reivindica revolucionario, y afirma la necesidad de una refundación de la sociedad sobre bases nuevas y justas, elige la perspectiva de avanzar por diferentes medios no violentos. Puede tratarse de huelgas, acción parlamentaria, sindicalismo, cooperativas, todo ello para mejorar de manera inmediata la suerte de los trabajadores en la huella de la sociedad socialista a construir. Malon se define entonces como “evolucionista” y “revolucionista” (compatibilidad ya adelantada por su amigo Élisée Reclus en *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique* [La evolución, la revolución y el ideal anárquico]):

Así como nuestras impaciencias no pueden apresurar la revolución que avanza sobre el viejo mundo, tampoco nuestras protestas pacíficas pueden desviarla. ¿Por qué discutir sobre esta cuestión de la evolución o de la revolución, cuando la respuesta está en los acontecimientos? (Chanial, 2007).

Esta cuestión de los medios remite también a la cuestión moral, que el materialismo de Marx rehúye, pero que es central para los anarquistas y los primeros socialistas franceses: el fin no justifica los medios, no se puede construir una sociedad libre con métodos de esclavos. “El odio a las iniquidades presentes es solo la mitad del pensamiento socialista, y es estéril si no tiene como complemento la pasión por el bien público, que es el único que genera los grandes entusiasmos y prepara las regeneraciones sociales” (Chanial, 2007). Es en esos entusiasmos y en esas regeneraciones sociales donde los anarquistas van a tomar parte activa desde fines del siglo XIX, inscribiendo sus ideas y sus prácticas en la historia.

2. En italiano en el original. [N. del T.]

Parte II

CUANDO LOS ANARQUISTAS HACEN HISTORIA

Los anarquistas nunca separaron la idea de la práctica, ya que una influye a la otra y recíprocamente. Los primeros teóricos, como Proudhon o Bakunin, también intentaron a través de su acción marcar su época con una impronta libertaria. Organizándose, los anarquistas van a precipitarse en el mar de la historia y, a pesar de su desaparición en los manuales oficiales, van a inscribir su memoria en una multitud de acontecimientos donde su influencia fue decisiva, asegurando así la continuidad de una tradición libertaria. Las prácticas de los anarquistas son proteiformes, desde la organización de los trabajadores por medio de bolsas de trabajo o de sindicatos, hasta la organización política de comunas autogestionadas, pasando por la acción directa (de la cual el terrorismo no constituye sino una modalidad excepcional y a menudo condenada). La agitación revolucionaria que marcó a Europa desde fines del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX fue la ocasión para los anarquistas de dar pruebas de la justificación de sus ideas, y la guerra de España constituyó en ese momento, a pesar de las dificultades del contexto, el momento en que pudieron realizar su ideal en una escala mayor.

La epopeya revolucionaria

DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE TRABAJADORES A LA FEDERACIÓN DEL JURA

En el seno de la Primera Internacional, creada en Londres en 1864, los anarquistas van a tener una influencia considerable. Jean Maitron, en su *Histoire du mouvement anarchiste en France* (Historia del movimiento anarquista en Francia), pudo reconstruir, a partir de los congresos, la evolución de las tendencias que allí predominaron. Durante el primer congreso (septiembre de 1866) y el segundo (septiembre de 1867), el mutualismo y la influencia de Proudhon son preponderantes; con el tercer congreso, en septiembre de 1868, el colectivismo y el sindicalismo superan al mutualismo, y hasta el cuarto congreso en septiembre de 1869 la mayoría sigue siendo antiautoritaria, más en la línea de las ideas de Bakunin que en las de Marx (Maitron, [1951] 2001). Desde los primeros momentos de su creación, los participantes afirman que la AIT lleva en sí el embrión de la organización futura, basada en los principios de un federalismo integral (político y económico). César de Paepe es uno de los primeros en expresar claramente esta idea en *Les Institutions actuelles de l'Internationale au point de vue de l'avenir* (Las instituciones actuales de la Internacional desde el punto de vista del porvenir), donde afirma que “la Internacional ofrece ya el tipo de sociedad futura y que sus diversas instituciones, con las modificaciones requeridas, formarán el orden social futuro” (De Paepe, 1974).

Sin embargo, los desacuerdos entre los anarquistas y los marxistas son numerosos: los primeros quieren autonomía para las secciones y las federaciones con respecto al consejo general de la AIT, así como la abstención electoral y la abolición inmediata del Estado; los segundos consideran que la clase obrera debe organizarse como partido político y apropiarse del poder del Estado para expropiar a la burguesía. Marx impone sus concepciones en la conferencia de Londres de septiembre de 1871, destinada a preparar el quinto congreso de la AIT, particularmente en la resolución IX, concerniente al rol político de la clase obrera. En el quinto congreso, que tuvo lugar en La Haya a comienzos de septiembre de 1872, los jurasianos, claramente antiautoritarios, se oponen a esa resolución y reclaman la supresión de la autoridad en la Internacional (Guillaume, 1985). No logran apoyo. James Guillaume y Bakunin son excluidos, y el consejo general de la AIT es trasladado a Nueva York. Desde ese momento, las federaciones hostiles al consejo general de la AIT se van a reagrupar en el seno de la Federación del Jura, cuya acta de nacimiento es el congreso de Saint-Imier, el 15 de septiembre de 1872. Se afirma la necesidad revolucionaria de abolir toda autoridad política y de actuar con los medios adecuados para esos fines, particularmente con la huelga general y la autogestión de los trabajadores. Este congreso marca el verdadero nacimiento del movimiento anarquista, y la Federación del Jura va a impactar considerablemente a Kropotkin, a punto tal que su contacto con los

relojeros suizos lo habría convencido del buen sentido del anarquismo (Kropotkin, [1899] 1989). Consumada la ruptura, los antiautoritarios van a redactar nuevos estatutos, suprimiendo particularmente el congreso general y dándole a las federaciones y a las secciones su autonomía. Sin embargo, después del congreso en Bruselas, en Berna y en Verviers, la Internacional antiautoritaria termina por dislocarse en 1877. El movimiento obrero no está unido y los anarquistas van a conocer un período de desconcierto entre 1880 y 1914, oscilando entre el anarco-sindicalismo y la propaganda por el hecho, esto en un clima de represión gubernamental que no facilita la organización del movimiento.

LA COMUNA DE PARÍS, UNA EXPERIENCIA FUNDACIONAL

Como consecuencia de la derrota de Napoleón III en su guerra con Prusia, en julio de 1870, el armisticio de enero de 1871 parece insoportable para los parisinos, que no se consideran vencidos. La Asamblea Nacional, mayoritariamente realista y pacifista, y desconfiando de la capital, decide transferir su sitio a Versalles, lo cual exacerba las tensiones. El 17 de marzo de 1871, Thiers y su gobierno envían tropas durante la noche para apoderarse de los cañones de la colina de Montmartre, con la intención de desarmar al pueblo parisino que, no obstante, conserva aun alrededor de 500.000 fusiles. A la mañana siguiente, el pueblo de París reacciona atacando a las tropas, que confraternizan con la multitud.

El 18 de marzo el pueblo rompió definitivamente con la vieja tradición monárquica y jacobina, igualmente intoxicada con la idea ponzoñosa de un Poder fuerte. El 18 de marzo el pueblo declaró que era necesario salir del círculo vicioso, cortar el mal en su raíz, ya no cambiar de amo, sino dejar de tener amos, y con una admirable visión de la verdad, del objetivo a alcanzar y de los medios que podían conducirlo a él, proclamó la autonomía de la Comuna y la federación de las comunas (Arnould, [1878] 1981).

Se organizan elecciones el 26 de marzo para designar los 92 miembros de la Comuna. La mayoría es jacobina, blanquista, mientras que la minoría es “proudhoniana”, y se dedica a promover medidas sociales y antiautoritarias. En el mes siguiente, se aplican muchas de estas medidas, como la requisa de viviendas vacías, la creación de orfelinatos, la organización de la solidaridad (particularmente con el pago de una pensión para los heridos). El 16 de abril, se decreta la requisa de talleres abandonados por sus propietarios y se suprime el trabajo nocturno de los panaderos así como las multas o retenciones al salario. En el ámbito de los cultos, la Comuna decreta el 2 de abril la separación de la Iglesia del Estado, así como la supresión de los presupuestos para el culto. En cuanto al modo de gobierno, consagra el principio de la democracia directa: los miembros de la asamblea municipal son revocables, responsables, y su mandato es imperativo. Atacando al mismo tiempo el régimen de propiedad, la religión y el Estado, la Comuna trataba de poner en práctica por primera vez en gran escala los principios

anarquistas.

Cuando se agravó la situación militar de la Comuna, se creó un comité de salvación pública, como en 1793, que terminó por dividir a las tendencias políticas. Numerosos pero insuficientes internacionalistas, como Benoît Malon, Gustave Courbet, Arthur Arnould, Jules Vallès o Eugène Varlin, firmaron entonces la siguiente declaración:

Considerando que la institución de un comité de salvación pública tendrá como efecto esencial crear un poder dictatorial que no agregará ninguna fuerza a la Comuna. Visto que esta institución estaría en oposición formal con las aspiraciones políticas de la masa electoral, cuya representación es la Comuna. Visto en consecuencia que la creación de toda dictadura por la Comuna sería por parte de esta una verdadera usurpación de la soberanía del pueblo, ¡votamos en contra! (Lissagaray, 2004).

La Comuna, cuyo espíritu estaba ampliamente impregnado con la obra de Proudhon, no contó con la participación de marxistas socialistas. Si bien numerosos actores de la Comuna de París son blanquistas, jacobinos o simplemente republicanos o socialistas, encontramos también proudhonianos como Gustave Courbet, Jules Vallès o Eugène Varlin, así como algunos que van a marcar los comienzos del movimiento anarquista como Louise Michel o Élisée Reclus. Justo antes de la insurrección, Marx espera además la derrota de Francia, para que la victoria de Alemania sea el tañido fúnebre del proudhonismo. Así escribió a Engels en una carta del 20 de julio de 1870:

Los franceses necesitan ser derrotados. Si los prusianos son victoriosos, la centralización del poder del Estado será útil a la centralización de la clase obrera alemana. [...] La preponderancia, en el teatro del mundo, de la clase obrera alemana sobre la francesa, significaría al mismo tiempo la preponderancia de nuestra teoría sobre la de Proudhon (Berthier, 1999).

El acontecimiento que significó la Comuna de París tuvo una repercusión fundamental para los anarquistas de la época. Muchos vieron allí el equivalente de la revolución de 1789, por lo menos en su alcance universal. Son pocas las críticas después de la masacre de una revolución abortada: Bakunin celebra incluso la combatividad de los jacobinos, “representantes sinceros de la fe democrática de 1793”, y particularmente Charles Delescluze, del cual dice que posee “un alma grande y un gran carácter”. Con el mismo espíritu de poner por delante una cierta comunión revolucionaria, Louise Michel, quien escribe en *La Commune* que se transformó decididamente en anarquista en el barco que la deportaba a Nueva Caledonia, afirma que revolucionarios y socialistas “se tendían la mano y cada uno, para morir, volvía a su propio barrio”. Algunos anarquistas, sin embargo, como Élisée Reclus, actor de la Comuna, prefirieron matizar:

Hasta ahora, las comunas no han sido otra cosa que pequeños estados, e incluso la Comuna de París, insurreccional por abajo, era gubernamental por arriba, mantenía toda la jerarquía de funcionarios y de empleados. No somos estatistas y menos comunistas, somos anarquistas... (Reclus, 1880).

Kropotkin, alabando la obra revolucionaria de la Comuna, critica también el hecho de que haya conservado el sistema político de la representación y

mantenido en cierta medida el régimen de propiedad.

La Comuna de París no es específicamente anarquista, pero va a inspirar a numerosos teóricos y militantes en la puesta en práctica de las ideas libertarias. Así Bakunin, en *La Commune de Paris et la notion de l'État* (La Comuna de París y la noción de Estado), puede afirmar que esta experiencia parisina es sin dudas la primera en negar radicalmente al Estado, concibiendo formas nuevas de organización política y económica (Bakunin, 1899). En efecto, es como observa la Federación del Jura en su boletín del 20 de marzo de 1872: “La idea revolucionaria socialista finalmente salió de las abstracciones de la teoría, [y] por primera vez aparece bajo una forma concreta. Los socialistas pasaron de las regiones de las ideas a las de la acción” (Manfredonia, 1997). Toda la tradición revolucionaria de inspiración libertaria será marcada por la Comuna, que será asociada a menudo a los movimientos de emancipación antiautoritarios: tanto la Comuna de Ancona (1920), como la Comuna del Fiume (1920), la Comuna de Kronstadt (1921) o incluso la Comuna de Budapest (1956) dan testimonio de esta asociación. Por otra parte, Albert Camus escribe de la revolución española de 1936, que reviste una dimensión ampliamente libertaria, que es

la segunda revolución del siglo, la que toma su fuente en la Comuna de París, que siempre se abre camino bajo las apariencias de la derrota, pero que no terminó aun de conmover al mundo y que para concluir llevará al hombre más allá de donde lo pudo llevar la revolución de 1917 (1954, cit. en Camus, 2008).

INTENTOS EN ITALIA

Italia fue muy pronto el teatro de algunas experiencias libertarias más o menos exitosas. A comienzos de los años 1870, los anarquistas están todavía muy presentes en el seno del movimiento internacionalista italiano. Así, en el congreso de Rímini de agosto de 1872, la Federación Italiana de la Internacional rompe con el consejo general de Londres, dominado por el socialismo autoritario de Marx y Engels. Pronto le siguen numerosas tentativas de insurrección en Roma, Bolonia, Florencia o en la Puglia, reducidas rápidamente al fracaso. Pero es sobre todo la expedición a las montañas del Matese lo que va a permitir la difusión de las ideas anarquistas en Italia. Por iniciativa de Carlo Cafiero y de Errico Malatesta, unos cuarenta militantes van a lanzarse al asalto de las ciudades de Letino y Gallo, a comienzos de abril de 1877, proclamando el comunismo libertario y destruyendo las actas de propiedad y los símbolos del poder. La movilización de alrededor de 12.000 carabinieri va a poner fin a esta aventura, cuyos protagonistas terminarán arrestados en su mayoría. No obstante, las exposiciones de Malatesta y Cafiero así como el alegato de Saverio Merlino van a contribuir a que su epopeya y sus ideas se vuelvan populares.

En los años 1890, se organizan movimientos de resistencia popular, ampliamente apoyados por los anarquistas, alrededor de los Fasci dei Lavoratori. La mayoría se encuentra en Sicilia, donde se cuentan de 150 a 190 *fasci* o “haces”, que pueden reunir hasta 1000 asociados (Musarra,

1994). Los *fasci*, que lamentablemente la posteridad solo recordará por Mussolini, implican un aspecto social al participar en las luchas de los trabajadores y en ciertas insurrecciones contra la administración, pero también uno cultural, al procurar sustituir las instituciones dominantes como la escuela o la Iglesia. Con el nacimiento del fascismo en la primera posguerra, los anarquistas van a constituir un movimiento de resistencia principalmente alrededor de los Arditi del Popolo, cuyas figuras principales son Argo Secondari y Attilio Paolinelli que, a pesar de ser anarquistas, habían participado en la Primera Guerra Mundial y eran partidarios de la intervención de Italia en el conflicto. Estos Arditi del Popolo se van a distinguir particularmente en la defensa de Parma en 1922, donde 350 de ellos derrotaron a alrededor de 20.000 *squadristi* fascistas. El sectarismo del Partido Comunista Italiano y la tibieza de los socialdemócratas no permitieron sin embargo conformar un frente único capaz de resistir eficazmente al fascismo.

Entre 1919 y 1921 se produjeron algunas tentativas de autogestión en las fábricas. La primera tuvo lugar en Sestri Ponente, en febrero de 1920, en una fábrica metalúrgica. El movimiento va a extenderse a Lombardía, a Piamonte y a las grandes ciudades de Turín y Milán. Los anarquistas, muy presentes en las ciudades y en el seno de la Unión Sindical Italiana, rápidamente advirtieron contra la deriva autoritaria del sovietismo bolchevique, tal como sucedió en Rusia. Los consejos deben ser autónomos, pluralistas y estar en interacción con los sindicatos. En 1920, el diario de Malatesta, *Umanità Nova*, tira cerca de 500.000 ejemplares, lo cual testimonia el vigor de las ideas anarquistas en la época.

Malatesta

Malatesta (1853-1932) es una gran figura del anarquismo en Italia. En sus comienzos fue republicano, luego anarquista, a partir de la repercusión de la Comuna de París. Se encuentra con Bakunin en el congreso de Saint-Imier y comienza su intensa actividad de propaganda y subversión. Encarcelado varias veces, participante de numerosas insurrecciones, es obligado a abandonar Italia en 1878. Después de encontrarse sobre todo con Élisée Reclus y Piotr Kropotkin en Suiza, parte hacia Egipto, esperando transformar la revuelta nacionalista de Arabi Pacha en revolución social. Arrestado por los ingleses, logra volver a Italia donde es arrestado nuevamente, pero consigue exiliarse en Argentina, donde participa en el nacimiento del primer sindicato en ese país. Acusado equivocadamente de falsificar moneda, retorna a Europa en 1889. Después de largas estancias en Londres, París, Nueva York y Cuba, termina volviendo a Italia en 1919 y continúa su militancia, incluso después del advenimiento del fascismo. Celosamente vigilado, terminará sus días aislado en su casa familiar.

Defensor de un cierto anarquismo comunista, Malatesta es ante todo un pedagogo preocupado por la acción y los problemas prácticos. Para que el anarquismo llegue al pueblo, primero es necesario, según él, ir a su encuentro y hablar su lengua: ello explica particularmente sus folletos de vulgarización en forma de diálogo, como “En el café” o “Entre campesinos”. Allí, intercambios simples pueden remitir implícitamente a problemáticas filosóficas que a primera vista podrían parecer abstractas, por ejemplo cuando aborda el problema de la naturaleza humana desde una óptica desarrollada por Hobbes:

Louis: –Pero los hombres son malos por naturaleza, y si no hubiera leyes, jueces y gendarmes, para tenernos respeto, nos devoraríamos entre nosotros, peor que los lobos. Georges: –Si fuera así, sería una razón más para no entregarle a nadie el poder de ordenar y disponer de la libertad de los otros (Malatesta, [1887] 1999).

Malatesta se interesa también en las incomprensiones que pueden sufrir los anarquistas cuando hablan de anarquía. Algunos dicen en efecto que los anarquistas han elegido mal su nombre, pues el término “anarquía” a menudo es mal comprendido y remite en el imaginario de la gente, en el mejor caso, a la utopía; en el peor, al caos o al desorden. Pero, según Malatesta,

el error no depende del nombre, sino de la cosa; y las dificultades que los anarquistas encuentran en su propaganda no depende del nombre que se dan, sino del hecho de que su concepción va contra los profundos prejuicios que el pueblo alimenta con respecto al rol del gobierno o, como se dice también, del Estado (Malatesta, [1922] 2005).

Para los anarquistas, no se trata de proveer, llave en mano, un sistema donde cada problema tuviera ya su solución. El “programa” anarquista, ante todo, indica un método. Este método se distingue radicalmente de los de los partidos de gobierno, que pretenden querer el bien de todos, y que son básicamente dos: el método autoritario y el método liberal. El método autoritario es simple: el gobierno está en manos de algunos que deciden cómo debe ser la organización política y social. El segundo método es más insidioso: crítico fervoroso del gobierno, promueve la libre iniciativa de los individuos, pero se reduce finalmente a la libertad de los propietarios, y la explotación de las masas remite también a un régimen de autoridad. Dicho de otra manera, el liberalismo sería una especie de anarquía sin socialismo, sin solidaridad, y por eso “no es más que mentira, pues la libertad no es posible sin igualdad” (Malatesta, [1922] 2005).

En el exilio, numerosos italianos se dirigen a España para participar de la revolución de 1936, como Umberto Marzocchi (1900-1986). Este, después de haber integrado los Arditi del Popolo, se va a exiliar en Francia, donde se encontrará particularmente con Nestor Makhno, Sébastien Faure, Buenaventura Durruti, y más tarde se comprometerá con la columna Ascaso en España en 1936. Finalmente va a sumarse a la Legión Extranjera francesa y más tarde la sección española de las FFI (Fuerzas Francesas del Interior), con la cual se integra a la resistencia de los *maquis*.

LA REVOLUCIÓN RUSA O LA EPOPEYA MAKHNOVISTA

A fines de febrero de 1917, el pueblo ruso, extenuado por la guerra de 1914, pone fin al régimen zarista para dejar lugar a un gobierno provisorio moderado dirigido por Kerensky. Frente a la incapacidad de este gobierno de poner fin a la guerra y resolver los problemas sociales, los bolcheviques, en octubre de 1917, toman el poder por la fuerza. Entre tanto, numerosos

soviets se habían creado espontáneamente en todo el territorio ruso. Para acompañar esta aspiración popular, los bolcheviques retoman entonces consignas como “Abajo la guerra. Viva la paz inmediata. La tierra a los campesinos. Las fábricas a los obreros”. Los obreros y los campesinos pudieron creer entonces en un primer momento que los bolcheviques legitimaban la creación de los soviets, donde ellos eran verdaderamente dueños de las fábricas y de las tierras. Muchos anarquistas, particularmente en Moscú, compartieron consecuentemente el entusiasmo que siguió al golpe de Estado bolchevique (Skirda, 2000). Los soviets ya habían aparecido en 1905, y para los anarquistas iban a constituir la célula de base de la organización social. Así el soviet de San Petersburgo, surgido de la gran huelga de enero de 1905, va a revelar, según las palabras del mismo Trotsky, un “reforzamiento de la anarquía” (Rose, 1971).

Sin embargo, después de la firma del tratado de Brest-Litovsk, el 3 de marzo de 1918, que abandona Ucrania a los alemanes, los bolcheviques buscan consolidar su socialismo autoritario eliminando progresivamente todo enemigo interior que se oponga a las directivas del partido. En Ucrania se va a producir una represión sangrienta impulsada por el gobierno central, que acepta que los nobles y los hacendados retomen sus privilegios. Es en esas circunstancias que nace el movimiento insurreccional makhnovista, a partir de la ciudad de Gouliaĩ Polié, donde había nacido Nestor Makhno en 1889, en el seno de una familia de campesinos pobres. A la edad de 7 años es enfrentado a la explotación, yendo a trabajar a la casa de campesinos ricos, los *kulaks*. En 1905, cuando tiene 16 años, se entusiasma con la fallida revolución de 1905, lo que lo lleva a integrar el grupo anarquista de Gouliaĩ Polié, donde desarrolla una intensa actividad. Arrestado en 1908 por la policía del zar, la Ojrana, es condenado a perpetuidad y aprovecha su encarcelamiento para formarse, sobre todo leyendo a Kropotkin. Liberado gracias a la insurrección de Moscú del 1º de marzo de 1917, vuelve a su pueblo, donde anima a los campesinos a organizarse inmediatamente para echar a los *kulaks* y crear una comuna libre donde un soviet de campesinos repartiría las tierras de manera igualitaria. Desde octubre de 1918, el ejército makhnovista lucha contra los alemanes que quieren extender su imperio, tarea complicada por el hecho de que deberá pelear en dos frentes: contra los alemanes y contra los ejércitos blancos de Denikin. Mientras estos se encuentran a 200 kilómetros de Moscú y Lenin y los dirigentes bolcheviques se preparan para huir a Finlandia, felicitándose por haber durado más tiempo que la Comuna de París, Makhno y sus hombres lanzan una ofensiva que detiene en firme su avance. La batalla decisiva tiene lugar en Peregonovka el 26 de septiembre de 1919, implicando la rápida reconquista de toda la Ucrania meridional y particularmente el control de los puertos de Mariupol y de Berdiansk, donde los franceses y los ingleses desembarcaban material de guerra destinado al ejército de Denikin (Skirda, 1999).

Alianzas y combates con los bolcheviques

El ejército insurreccionalista makhnovista se une entonces al ejército rojo, lo que le permite obtener un aprovisionamiento en víveres y en municiones,

pero rechaza la presencia en su seno de comisarios y conserva su autonomía, con su propio nombre, sus banderas negras y sus estructuras basadas en el voluntariado, el principio electoral y la autodisciplina. Los bolcheviques, dándose cuenta de que no podrán absorber al ejército insurreccional, deciden no aprovisionarlo más. Eso lleva al comienzo de una verdadera pulseada: las tropas de Makhno atacan a los convoyes del ejército rojo, y Moscú declara a los makhnovistas fuera de la ley, prohibiendo sobre todo la realización del tercer congreso regional del ejército insurreccional makhnovista.

En el verano de 1918 ya se había realizado en Moscú la primera conferencia panrusa de anarco-sindicalistas, que denunciaba el control del partido bolchevique sobre los soviets, los cuales perdían poco a poco su autonomía (Skirda, 2000). Los makhnovistas rápidamente toman conciencia de esta alianza antinatural. Así, en un proyecto de declaración del ejército insurreccional revolucionario de Ucrania (makhnovista), adoptado por el soviets revolucionario militar durante su reunión del 20 de octubre de 1919, escriben a propósito de los bolcheviques: “Rápidamente se pudo ver que ese partido y ese poder de Estado –como todo partido y todo poder de Estado– solo funcionaban para sí mismos y se revelaban absolutamente impotentes para realizar los grandes objetivos de la revolución social; por ello mismo, obstaculizaban la libre actividad creadora de las masas trabajadoras, únicas capaces de asumir esa tarea” (Skirda, 2000).

El enviado de Lenin, Kamenev, viene a comprobar en el terreno la situación e intenta engañar a los makhnovistas, asegurándoles que siempre tendrán con los bolcheviques un campo de acuerdos. Pero apenas se va, los anarquistas interceptan mensajes indicando que el ejército rojo tiene la intención de invadir Gouliáï Polié. Finalmente, en un primer momento, Trotsky decide retirar sus tropas para dejar que el ejército blanco invada la región y luego acusar por su avance a la traición de Makhno. Particularmente declara:

Es mejor ceder Ucrania entera a Denikin antes que permitir una extensión del movimiento makhnovista: como el movimiento de Denikin es abiertamente contrarrevolucionario, podría quedar fácilmente comprometido por una razón de clase, mientras que el movimiento de Makhno se desarrolla en el fondo de las masas y subleva justamente a las masas contra nosotros (Archinov, [1928] 2000).

En tres meses, Makhno reforma su ejército y rechaza las tropas blancas, pero poco después el tifus diezma la mitad de sus hombres, lo que decide a Trotsky a retomar su lucha contra los anarquistas. Una última tregua se produce con el acercamiento de las tropas de Wrangel, que sucede a Denikin, pero no es más que un corto respiro. Pronto, los makhnovistas van a interceptar telegramas de parte de Lenin ordenando al presidente del Consejo de Comisarios del Pueblo de Ucrania, Rakovsky, que arreste a todos los anarquistas para que sean juzgados como criminales de derecho común. Con la energía de la desesperación, los makhnovistas tratan de unir a su causa a los trabajadores enrolados en las filas bolcheviques, particularmente a través de panfletos con el título “Basta de combates fratricidas”, de mayo de 1920, donde se puede leer:

Ahora, se os envía de nuevo a combatirnos, nosotros los “insurgentes makhnovistas”, en nombre de un supuesto poder “obrero-campesino”, ¡que os

ofrece de nuevo las cadenas y la esclavitud! Las riquezas y los goces son para esta banda de burócratas parásitos que chupan vuestra sangre. ¿Acaso no habéis comprendido esto durante los tres años de guerra fratricida? (Makhno, 1984).

Mientras tanto, el ejército rojo con Trotsky a su cabeza reprime severamente la insurrección de los marinos de Kronstadt: el 26 de febrero de 1921 las tripulaciones de los barcos *Petropavlovsk* y *Sebastopol* realizan una reunión de urgencia, luego de que sus delegados informen de la represión realizada por el poder bolchevique a los obreros en huelga en Petrogrado. Rápidamente adoptan una resolución y quince reivindicaciones, entre las que se encuentran la libertad de palabra y de prensa, la igualdad de salarios y la emancipación de los trabajadores con respecto a la tutela del Partido Comunista. Después de la proclamación del soviets de Kronstadt el 1º de marzo, el poder bolchevique decide no entrar en negociaciones y lanza la ofensiva el 7 de marzo. Kronstadt cae después de una resistencia encarnizada que produjo alrededor de 10.000 muertos del lado bolchevique (Arvon, 1996). En un comunicado del 27 de abril de 1920, la sección cultural del ejército insurgente (makhnovista) une a sus reivindicaciones a los marinos y revolucionarios de Kronstadt:

Los mismos trabajadores deben elegir libremente sus soviets; soviets que cumplirán la voluntad y las decisiones de esos mismos trabajadores, es decir, soviets ejecutivos y no autoritarios. La tierra, las fábricas, los talleres, las minas, los ferrocarriles y otros bienes del pueblo deben pertenecer a los mismos trabajadores que realizan esas tareas, es decir que deben ser socializados. Y solo con la destrucción del Estado y por medio de la revolución social será posible realizar un verdadero régimen socialista soviético de los obreros y campesinos (Gayraud, 2000).

La realización de una sociedad realmente autónoma

A pesar de la guerra, los makhnovistas no pierden de vista que lo más importante sigue siendo la revolución social, que hay que poner en marcha sin esperar las “condiciones ideales” que pueden tardar mucho en llegar. Así, desde el comienzo de la insurrección, los makhnovistas consideran estar edificando una sociedad conforme a los principios anarquistas. Muchos puntos se mantienen: primero, el rechazo de cualquier período transitorio que suponga, como preconizan los bolcheviques, una dictadura llamada del “proletariado” a través de un partido: el comunismo libertario es posible de manera inmediata. Por otra parte, el principio mismo del Estado es rechazado: el pueblo debe poder gobernarse a sí mismo en asambleas donde se tomen las decisiones importantes, en comunas libres federadas entre ellas. En fin, todo sistema de explotación es abolido: los trabajadores, reapropiándose de los medios de producción, son asociados, libres e iguales en el seno de los soviets autónomos, alejados de toda tutela partidaria.

Así se puede leer en el Proyecto de Declaración del ejército insurreccionalista revolucionario de Ucrania (makhnovista), adoptado por el Soviet Revolucionario Militar durante su reunión del 20 de octubre de 1919:

Expresamos nuestra concepción de un régimen auténtico de soviets libres de la manera siguiente: para instaurar una nueva vida económica y social, los

campesinos y obreros crean natural y libremente sus organizaciones sociales y económicas: comités o soviets de ciudad, cooperativas, comités de fábrica y de taller, comités de minas, organizaciones ferroviarias, de correos y telégrafos y todo otro tipo de uniones y organizaciones posibles. Para establecer un vínculo natural entre todas esas uniones y asociaciones, ponen en pie órganos federados de abajo hacia arriba, en forma de soviets económicos, que tienen como tarea técnica regular la vida social y económica en gran escala. Estos soviets pueden ser de distrito, de ciudad, de región, etc., organizados según sus necesidades, a partir de principios libres. En ningún caso podrán ser instituciones políticas, dirigidas por tal o cual político o partido político, que dictarían su voluntad (que se realiza bajo la máscara del “poder soviético”). Esos soviets no son sino los órganos ejecutivos de las asambleas de las cuales surgieron (Makhno, 1984).

Las libertades que los marxistas llaman “formales” son mantenidas y desarrolladas: “Es evidente que la organización libre de la sociedad ofrece la posibilidad entera y práctica de realizar lo que se puede llamar ‘libertades del ciudadano’... libertad de palabra, de prensa, de conciencia, de culto, de reunión, de unión, de organización, etc.” (Makhno, 1984). Para extender su movimiento, los makhnovistas envían delegaciones a toda la región de Ucrania, especificando que el ejército solo puede, como mucho, proteger provisoriamente las poblaciones y no tiene ninguna vocación de transformarse en permanente, a riesgo de devenir un nuevo poder. Los makhnovistas lanzan entonces llamados a la autonomía y a que el pueblo tome en sus manos sus propios asuntos. Así se puede leer en un llamado del estado mayor del ejército insurreccional (makhnovista) a toda la población trabajadora de la ciudad de Alexandrovsk y sus alrededores, del 7 de octubre de 1919:

El ejército insurreccional revolucionario llama a toda la población trabajadora de la ciudad y de sus alrededores a emprender, de manera general, una actividad autónoma tanto desde el punto de vista social como militar. El ejército insurreccional dejará la ciudad cuando haya terminado su tarea. La población laboriosa organizará ella misma su vida social y económica, así como su defensa contra todas las tentativas de parte de la burguesía y de todo poder, y tomará en sus manos ella misma su lucha por la victoria total de la revolución (Makhno, 2010).

La zona de influencia del movimiento de Makhno se amplía en 1920 a muchos miles de kilómetros, de Odesa a Rostov, de Járkov al mar de Azov.

En agosto de 1923, Makhno, cuyas tropas están extenuadas y reducidas a piel y huesos, es obligado a huir a Rumania y luego a Polonia, para terminar sus días en París, donde aprovechará sobre todo para discutir con los anarquistas españoles las enseñanzas de la Revolución rusa, con la esperanza de que las tengan en cuenta si lo necesitaran. Particularmente se encuentra en 1927 con Buenaventura Durruti y Francisco Ascaso, quienes escuchan sus consejos en materia de organización militar. Esos contactos políticos son los últimos que Makhno tendrá antes de morir en la soledad el 25 de julio de 1934.

Polémicas alrededor del “plataformismo”

En su exilio en Francia, los sobrevivientes del movimiento makhnovista se

interrogan sobre las razones de su fracaso, en un contexto donde el movimiento anarquista se debilita, poco a poco suplantado por la Tercera Internacional y la declinación del sindicalismo revolucionario. Esas reflexiones concluyen con la redacción de un texto publicado en 1926 en la revista *Dielo Trouda*, titulado “La plataforma organizacional de los comunistas libertarios”. Está firmado por Archinov, Makhno, Ida Mett, Valevsky y Linsky. La “plataforma” destaca tres ideas fuerza: primero, el movimiento anarquista es un movimiento obrero ligado a la lucha de clases y no es el producto de una filosofía abstracta. Luego, señala que la revolución debe estar acompañada con la organización de la producción y de su defensa, a las que los anarquistas deben dar respuestas claras y precisas, gracias a una disciplina libremente consentida. Finalmente, la “plataforma” concibe los principios de una organización anarquista eficaz en cuatro puntos: la unidad teórica alrededor del comunismo libertario, la unidad táctica de los militantes, la responsabilidad colectiva y una instancia federal sometida al mandato imperativo. Este texto provocó inmediatamente importantes debates en el seno del movimiento anarquista. Los primeros en reaccionar son Volin y Sébastien Faure, que denuncian una “bolchevización” del movimiento anarquista, particularmente al imponer una línea ideológica única que supone sobre todo dejar afuera a los anarquistas individualistas. En 1928 responden a ese texto, oponiendo a la “plataforma” la idea de “síntesis”, que reagrupa tres tendencias: comunista, sindicalista e individualista. Es esta última tendencia, pluralista, la que ha prevalecido históricamente, pero la “plataforma”, al insistir sobre la dimensión fundamental de la organización, estaba instalada en las mentes de muchos anarquistas españoles durante la revolución de 1936.

ESPAÑA, 1936-1939: EL BREVE REINO DE LA ANARQUÍA

A comienzos de los años 1930, España es un país esencialmente agrícola, con alrededor de 50.000 propietarios que se reparten más de la mitad de la tierra y dos millones de campesinos que ocupan el 10%. La industria se concentra sobre todo en Cataluña, con 2 millones de obreros. El movimiento obrero y campesino está organizado desde 1870 en la Federación Regional Española, sección de la Primera Internacional, que dará nacimiento a dos organizaciones sindicales: la Unión General de Trabajadores (UGT), creada en 1888, socialista reformista, y la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), creada en 1910, anarco-sindicalista. En el diario monarquista *ABC* del 27 de diciembre de 1934, encontramos el número de adherentes de las organizaciones que amenazan el orden social: a la cabeza la CNT, con 1.577.000 adherentes, luego la UGT con 1.444.000, luego el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), con 200.000, finalmente el Partido Comunista Español (PCE) con solo 13.000 adherentes (Paz, 2000). Numerosos libros y folletos aparecen en España, insistiendo en el hecho de que no se puede hacer una verdadera revolución sin ideas y sin preparación, matizando así la dimensión espontaneísta que se le atribuye a menudo a los movimientos anarquistas. Podemos evocar particularmente a Ángel Pestaña con *El sindicalismo. Qué quiere y adónde va* (1933), Juan López con *Cómo*

organizará el sindicato a la sociedad (1936) o incluso Salvio Valentí con *Del éxodo al paraíso. Un ensayo de comunismo libertario* (1933), que contribuyeron con sus escritos a formar a los revolucionarios españoles.

En 1931, la abdicación de Alfonso XIII trae aparejada la proclamación de la República y la caída de la dictadura instaurada por Primo de Rivera desde 1923. Sin embargo, las reformas prometidas, sobre todo en el ámbito agrario, no son llevadas a cabo. En 1933, la derecha gana las elecciones y en 1934 los fascistas de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) entran al gobierno. La CNT entonces lleva adelante insurrecciones en Aragón, luego en Asturias, lo cual provoca una represión feroz. En mayo de 1936, la CNT realiza un congreso nacional en Zaragoza, donde se adoptan los principios del comunismo anárquico. En ese mismo año, por primera vez, la CNT llama a votar en las elecciones: la apuesta es la liberación de alrededor de 30.000 prisioneros políticos, de los cuales el 90% son anarcosindicalistas. La victoria del Frente Popular provoca la preparación de un golpe de Estado por parte de los falangistas y los militares, que estiman que la República será incapaz de contener los movimientos revolucionarios. El 18 de julio, la sublevación de los militares triunfa en Marruecos, en Burgos e incluso en Sevilla. Desde el día siguiente, la CNT llama a la revolución social y a la lucha contra el fascismo. Se producirán combates en Barcelona, saldados por la victoria de los revolucionarios. Como el poder republicano no tiene ya ejército operacional, el pueblo mismo va a tomar las armas organizándose en milicias. De esa manera, la columna de voluntarios dirigida por Buenaventura Durruti retoma numerosas ciudades en Aragón antes de llegar a las puertas de Zaragoza. Para los anarquistas, sin embargo, la situación de guerra no debe hacer olvidar la necesidad de la revolución social. En algunas ciudades, los obreros administran toda una rama industrial, desde la materia prima hasta la venta del producto terminado; en otras, solo gestionan una empresa. Sea como fuere la situación, los obreros toman en sus manos la producción y se reúnen en asamblea general para votar las decisiones importantes.

Es así por ejemplo que, en el sector de la metalurgia, la empresa Hispano Suiza, en Barcelona, contando 1400 trabajadores, es requisada por los sindicatos en julio de 1936. Es dirigida por un comité de empresa donde están representadas todas las secciones. La industria de la madera, muy importante, particularmente en Barcelona, también es objeto de socializaciones. La producción es entonces organizada entre colectividades de manera que los tipos de productos fabricados sean complementarios y puedan ser objeto de intercambio, para evitar la competencia y aumentar la producción. Muchas otras ramas de la industria son socializadas en la España libertaria de 1936, con situaciones que pueden diferir, pero siempre según el mismo principio anarquista de autogestión, que consiste en conjugar la autonomía y la igualdad. En julio de 1936, hay que recoger las cosechas y recuperar las tierras abandonadas. Centenares de miles de campesinos van entonces a colectivizar las tierras, autorizando a algunos propietarios individuales que lo deseen a conservar sus terrenos, siempre y cuando no exploten a nadie. A menudo, esos propietarios se unen a la colectividad, aunque sea para beneficiarse de sus ventajas. Se cuentan alrededor de 350 colectividades en Cataluña, 500 en Levante, 450 en Aragón e incluso 240 en

Castilla (Leval, 1971). La autogestión es organizada en tres direcciones complementarias: las estadísticas para organizar la economía, que se reúnen por federaciones; las nuevas técnicas que deben permitir mejorar y reestructurar la economía, particularmente concentrando las industrias y desarrollando las innovaciones; finalmente la cultura, que se abre a una nueva visión del mundo, sobre todo gracias a las escuelas.

La permanencia paralela del Estado con el gobierno republicano, así como ciertos sectores privados, va a implicar adaptaciones según las situaciones, particularmente en lo que concierne a la moneda. Esta puede, en efecto, ser mantenida o simplemente abolida, lo cual depende a menudo del medio geográfico (ciudad o campo). Muchas veces es transformada en bonos, que dan derecho a productos, y se va reduciendo gracias a la gratuidad de los servicios colectivos (pagados por la colectividad). Por otra parte, según el lema del comunismo libertario “a cada uno según sus necesidades”, el salario ya no se correlaciona con el trabajo realizado, sino con las necesidades de la familia del productor.

A fines de 1936 se había redactado un proyecto de reforma monetaria, hecho por obreros e ingenieros de la CNT de la industria textil de Cataluña. Se consideraba que el sistema monetario es un sistema del que no se puede prescindir en la medida en que sirve para comparar las cosas e intercambiarlas, lo cual no quita que pueda ser reformado para suprimir su dimensión arbitraria. Reemplazar la moneda por bonos no es suprimir la moneda: es simplemente reemplazar una base arbitraria de intercambio por otra. La reforma monetaria radical que permitiría destruir la causa principal del capitalismo y reconstruir la economía sobre bases sanas debía basarse en la separación de los medios de consumo y de producción. Garantizado internacionalmente por las reservas de oro y de metales preciosos, el sistema fiduciario está dividido en lo que concierne al consumo y la producción, pero es único en lo que concierne al valor relativo de intercambio. La moneda de consumo, en forma de papel moneda, servirá para las compras de los medios de consumo. El valor real del papel moneda de consumo será fijado y convertido inmediatamente en moneda de producción desde su retorno al ciclo de producción (fábricas, comercios, etc.). El signo monetario será neutralizado y destruido una vez realizadas las compensaciones bancarias en moneda de producción. En cuanto a esta, servirá como unidad de intercambio para todas las transacciones industriales, comerciales, financieras y bancarias de los medios de producción (Mintz, 1998). Como solo puede ser manipulada por los sindicatos profesionales, ella no puede ser objeto de ninguna especulación. En fin, en cuanto al mercado internacional, el intercambio se hace gracias al oro y a los metales preciosos, a la espera de que sea creada una moneda internacional.

En la base, la comuna organiza el intercambio, pero la coordinación es completada por la federación regional, luego la federación nacional. La tendencia a la unidad es así facilitada por la creación de una tarjeta de productor único y una tarjeta de consumidor en la perspectiva de una desaparición progresiva de la moneda. En el caso de beneficios originados en las diferencias de cambio o en la obtención de precios superiores a los precios de base, la federación regional los transfiere a las colectividades más pobres.

Las colectividades no son la obra exclusiva del movimiento anarquista; la mayor parte de las colectividades de Castilla y Extremadura son por ejemplo iniciadas por campesinos católicos y socialistas, a veces contra la posición oficial de su organización. Esta creación de colectividades en verdad encuentra varios obstáculos: la existencia de capas conservadoras en la sociedad, relevadas por sus organizaciones, pero también la oposición de los comunistas, y en particular de los estalinistas, que se enfrentaron particularmente al movimiento anarquista. Por otra parte existe el temor de que, una vez terminada la guerra, el gobierno reprima duramente las colectividades, lo que hace que sobre todo muchos pequeños propietarios duden en dar su adhesión. Las condiciones entonces no están en su punto óptimo para la victoria de los anarquistas en la guerra de España, sobre todo cuando se constata que, además de luchar contra los fascistas, los anarquistas deben luchar contra los comunistas. Así, la Unión Soviética no solo no ayudó a rechazar a los fascistas sino que aprovechó el conflicto para acaparar las reservas de oro de España, 510 toneladas, las segundas del mundo en su época, y alimentar la contrarrevolución, luchando en todas partes contra los anarquistas.

Buenaventura Durruti

Durruti (1896-1936) es una figura mayor en el seno del movimiento anarquista español y más particularmente durante la revolución. Habiendo desertado durante la Primera Guerra Mundial, encuentra refugio en Francia, donde trabaja como obrero en Renault, y luego, desde 1920, emprende con su grupo Los Solidarios la tarea de preparar la revolución en España. Comienzan entonces a robar bancos para financiar el movimiento y luchan contra los “pistoleros”, especie de policía paralela, violenta con los revolucionarios. Frente a esas provocaciones, el general Miguel Primo de Rivera instaura la dictadura y suspende las libertades democráticas. Durruti se refugia entonces otra vez en Francia.

Después de una corta estadía en América del Sur, vuelve a Europa en 1926, donde proyecta el asesinato de Alfonso XIII, pero es capturado por la policía francesa. Una vez libre, tiene ocasión de encontrarse con Makhno, que está en el exilio, y dialogan sobre las posibilidades de una revolución anarquista en España. El 14 de abril de 1931 es proclamada la República en España, lo cual va a influir de manera considerable en la estrategia de Durruti, quien hasta ese momento trabajaba individualmente en el seno de grupúsculos. Los enfrentamientos en Barcelona, entre los obreros y las fuerzas del orden, convencen a Durruti de que la República no es más que un punto de partida y que la revolución está por hacerse.

En un clima de huelgas e insurrecciones, el Frente Popular es elegido el 16 de febrero de 1936. Lejos de aplacar las tensiones, esta victoria implica nuevas violencias sociales y la amenaza de golpes de Estado. Durruti y sus compañeros organizan entonces un vasto plan de insurrección revolucionaria en Cataluña. La columna Durruti sale a la conquista de Aragón, donde se organiza la colectivización de las tierras bajo los principios del comunismo libertario. Con García Oliver y Abad de Santillán, Durruti monta un operativo comando para atacar el Banco de España en Madrid, pero fracasa. Por otra parte, Moscú exige, a cambio de armas, que los milicianos anarquistas sean desarmados o integrados al ejército regular.

El 14 de noviembre de 1936, estando a la cabeza de sus tropas con la misión de rechazar a las tropas franquistas de Madrid, es alcanzado por una bala y muere en

Pronto los comunistas van a atacar la revolución libertaria: en mayo de 1937, tienen lugar violentos combates en Barcelona, y las tropas de Líster hacen estragos en las colectividades de Aragón a partir de las directivas de Moscú, como lo testimonia el diario *Pravda* el 16 de diciembre de 1936: “En Cataluña, la eliminación de los trotskistas y de los anarco-sindicalistas ha comenzado; será llevada a cabo con la misma energía que en la Unión Soviética” (Paz, 2000). Por otra parte, en Francia, los socialistas, lejos de dar su apoyo, se muestran casi igual de hostiles. Así *Le Populaire*, órgano de la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO), declara el 27 de noviembre de 1936: “Una vez eliminado el fascismo, es posible que la Federación Anarquista Ibérica (FAI) y la CNT anarco-sindicalista continúen luchando para realizar su programa social. Pero en ese caso el bloque socialista-comunista se le opondrá”.

La colectivización durante la revolución española a partir de los principios libertarios implicó a alrededor de dos millones de personas, y sigue siendo la experiencia de referencia para el movimiento anarquista. Atrapados en una guerra civil dentro de la guerra civil, y casi sin sostén internacional, los anarquistas terminaron por huir del franquismo, apiñándose en los campos de refugiados en Francia. Muchos no capitularon y siguieron combatiendo por sus ideales, en un conflicto destinado esta vez a incendiar el mundo entero (Mintz, 1998).

Experiencias libertarias

SINDICALISMO REVOLUCIONARIO Y ANARCO-SINDICALISMO

Los orígenes históricos del anarco-sindicalismo y del sindicalismo revolucionario se remontan hasta la AIT, donde se enfrentaron el socialismo antiautoritario de Bakunin y el socialismo autoritario de Marx y Engels.

En Francia, la represión de la Comuna por el gobierno de Versalles, al deportar muchos miles de trabajadores y de militantes, había desorganizado considerablemente el movimiento obrero, que tardó una veintena de años en recuperar una cierta vitalidad. El sindicalismo, después del fracaso del terrorismo, fue la expresión de esta reorganización. Impulsado por anarquistas como Fernand Pelloutier, Émile Pouget o Georges Yvetot, por blanquistas como Victor Griffuelhes o socialistas como Jean Allemane, el sindicalismo revolucionario vio sus principios claramente enunciados en la Carta de Amiens, adoptada en 1906. El congreso federal de Amiens confirma el artículo 2 constitutivo de la CGT: “La CGT agrupa, fuera de toda escuela política, a todos los trabajadores conscientes de la lucha a llevar a cabo por la desaparición de la clase asalariada y de la clase patronal” (Bruhat y Piolot, 1958).

Por otra parte, el congreso reconoce la lucha de clases cuya práctica reviste una dimensión a la vez pragmática y revolucionaria: el sindicato, en efecto, debe permitir la coordinación de los trabajadores y una mejora cotidiana de su bienestar, pero en la perspectiva necesaria de su emancipación integral. El sindicato debe así ser un instrumento de la expropiación capitalista y la unidad de base de producción y de reparto de la sociedad futura. El anarco-sindicalismo, al contrario de lo que suponen algunos socialistas y sobre todo los marxistas-leninistas, considera que las minorías conscientes no pueden tener poder de dirección. Como mucho, esas minorías juegan el rol de “catalizadores”, para que el proletariado tome él mismo responsabilidades: “No tenemos solamente el objetivo de preparar una revolución que sea una simple transmisión de poderes. Queremos habituar al proletariado a no necesitar de gobernantes. Debemos entonces aconsejar, instruir, pero no dirigir” (Pelloutier, 1902).

De esa manera, los principios de organización del sindicato prefiguran la organización social futura: los poderes no pueden ser monopolizados, los mandatos son controlados, los responsables revocables y las decisiones no tienen fuerza de ley, pues las minorías son tomadas en cuenta en su elección de no suscribirlas (simplemente no deben oponerse a su aplicación). Así, la estructura de la CGT,

a diferencia de tantas otras organizaciones obreras, [...] no es ni centralista ni autoritaria. El comité confederal no es, como se imaginan los gobernantes y los periodistas de los diarios burgueses, un comité de dirección, que une en sus manos el legislativo y el ejecutivo: está desprovisto de toda autoridad. La CGT se gobierna de abajo arriba; el sindicato no tiene otro amo que él mismo, y es libre de actuar o de no actuar; ninguna voluntad exterior a sí mismo obstaculizará o

provocará jamás su actividad. En la base de la Confederación, entonces, está el sindicato. Pero este no adhiere directamente a la Confederación; solo lo puede hacer por intermedio de su federación corporativa, por un lado, o por su bolsa de trabajo, por el otro. Es la unión de las federaciones entre sí y la unión de las bolsas lo que constituye la Confederación. La vida confederal es coordinada por el comité confederal formado a la vez por los delegados de las bolsas y por los de las federaciones (Malatesta y Monatte, [1907] 1999).

Entre los anarco-sindicalistas, nos detendremos particularmente en Émile Pouget (1860-1931), uno de los principales organizadores de la CGT y teórico de la “acción directa” sindicalista, sobre todo con *La acción directa* y *El sabotaje* (1903), escrito con Émile Pataud (1869-1935), electricista que cortó dos veces la corriente de la ciudad de París y que luego evolucionó hacia el monarquismo a través del Círculo Proudhon. Pouget y Pataud escriben juntos *Cómo haremos la revolución*. Esta obra narra cómo el pueblo pudo tomar su revancha del fracaso y la masacre de la Comuna de París en 1871. Describe así los medios puestos en ejecución para llevar a buen puerto la revolución (sabotajes, huelga general) y la organización de los trabajadores para edificar una sociedad nueva sin explotación ni Estado coercitivo, en una perspectiva gradualista que conduzca al comunismo anarquista (Pouget y Pataud, [1910] 1995).

Anarco-sindicalismo y sindicalismo revolucionario

Bajo la influencia de las escuelas socialistas y guesdistas, los obreros confían en el Estado para lograr sus reivindicaciones, pero esta estrategia se revela pronto muy decepcionante. Poco a poco, los obreros toman conciencia de que solo pueden lograr las reformas gracias a sí mismos. “Actuar por sí mismo, no contar sino consigo mismo, eso es la acción directa” (Malatesta y Monatte, [1907] 1999). Las modalidades de esta acción son diversas: en primer lugar, contamos con la huelga, que permite al obrero golpear en el corazón del patrón y poner en práctica los principios de la autogestión. En segundo lugar, el sabotaje constituye un arma no menos eficaz. Si la huelga, como lucha abierta, fracasa, el sabotaje hace de la paz un nuevo medio de presión, con el que no es raro que el patrón ceda. De manera más general, la acción directa designa la capacidad de los trabajadores de autogestionarse sin Estado ni capitalistas.

El error fundamental de Monatte consiste, según Malatesta, en tener una concepción simplista de la lucha de clases, pensando que los intereses de los obreros serían siempre solidarios. El economista anarquista Cornelissen ya había recordado en el congreso anarquista internacional de Amsterdam los conflictos existentes entre los obreros calificados y los no calificados, los tipógrafos de Francia que se rehúsan a trabajar con mujeres, o incluso los obreros estadounidenses que se oponen a la importación de mano de obra japonesa. Pero si bien los intereses de los obreros son divergentes, sin embargo una solidaridad moral sigue siendo posible. Esta solidaridad moral no se realiza sino en virtud de un ideal común, ideal que los anarquistas pueden infundir transmitiendo la voluntad de una transformación social global (Griffuelhes y Mercier Vega, 1978). El sindicato de esa manera debe ser concebido como un simple medio y no como un fin, lo que tendría como consecuencia transformarlo en una burocracia con ideología reformista, defendiendo solo el interés de sus adherentes. “La revolución anarquista que queremos supera en mucho los intereses de una clase: ella se

propone la liberación completa de la humanidad actualmente sometida, desde el triple punto de vista económico, político y moral” (Malatesta y Monatte, [1907] 1999). Por otra parte, la huelga general pregonada por el sindicalismo revolucionario es un arma de doble filo que se debe manejar con precaución: si los obreros dejan de producir, los primeros en sufrirlo serían las clases populares y no los burgueses, que siempre contarán con los medios para procurarse aquello que necesiten. Además, lo mejor “no es tanto invitar a los obreros a dejar de trabajar, sino más bien que continúen haciéndolo por su propia cuenta” (Malatesta y Monatte, [1907] 1999). Eso supone sobre todo hacerse cargo de los medios de producción.

La Revolución rusa va a cuestionar de manera fundamental la unidad del sindicalismo revolucionario. En el congreso de Saint-Étienne (25 de junio al 1º de julio de 1922), comunistas y sindicalistas revolucionarios de la tendencia Monatte, con la resolución Monmousseau, se oponen a los sindicalistas que siguen la tendencia Besnard. Los primeros ponen la revolución por encima de toda teoría y en consecuencia aceptan que todas las fuerzas revolucionarias puedan venir en ayuda del sindicato. Los segundos afirman que el sindicato debe gozar de una completa autonomía, constituyendo el órgano a partir del cual debe reorganizarse la sociedad (Besnard, 1936). La resolución Monmousseau va a triunfar con 743 mandatos mientras que la resolución Besnard va a ser rechazada con 406 mandatos. Esta división conducirá a la escisión de la CGT entre la Confederación General del Trabajo Unificada (CGTU) y la Confederación General del Trabajo-Sindicalista Revolucionaria (CGT-SR), que se hundirá en 1939. La Gran Guerra de 1914 había quebrado el principio de neutralidad que se había reafirmado con la carta de Amiens. De ahora en adelante era necesario o bien acordar con los partidos reformistas o los llamados “revolucionarios”, o bien luchar abiertamente contra su existencia.

LOS ATENTADOS ANARQUISTAS

La acción terrorista anarquista, que se inscribe entre muchos otros medios de lucha, tuvo lugar entre 1880 y 1914 y fue muy discutida en el seno del movimiento anarquista, al punto de ser prácticamente abandonada en 1894, después del asesinato de Sadi Carnot. Constituye una dimensión de la “propaganda por el hecho” que resulta de la constatación de que la propaganda teórica sola no basta para apresurar la revolución. Destinada a ser una “lección de cosas” para el proletariado (Maitron, [1951] 2001), pretende ser ante todo espectacular y violenta. Un poco más tarde, los anarquistas tomarán conciencia de que otros medios más constructivos les permiten no apartarse de la población, como la creación de bolsas de trabajo, sindicatos, cooperativas, etc.

En sus comienzos, la propaganda por el hecho privilegia la dimensión insurreccionalista, que a pesar de su carácter ilegal no produce víctimas. Es el caso de Cafiero y Malatesta, que durante la revuelta en dos pueblos del Benevento en 1877 quemaron las actas de propiedad. Sin embargo, la idea de

propaganda por el hecho evoluciona en el curso de los tres años siguientes, principalmente a partir de la acción de los nihilistas rusos (Bouhey, 2008). Ellos, en efecto, lograron asesinar al zar Alejandro II, y la represión que se desencadenó marcó profundamente al movimiento anarquista, convencido de que ahora era parte constitutiva de una guerra abierta. Así, desde comienzos de los años 1880, algunos líderes del movimiento como Piotr Kropotkin afirman claramente que todos los medios son buenos para apresurar la revolución libertaria: “La revuelta permanente por la palabra, por el escrito, por el puñal, el fusil, la dinamita [...], todo es bueno para nosotros, excepto la legalidad” (Kropotkin, 1880).

A veces perpetrados por individuos aislados, a veces por ciertos grupúsculos, los atentados tuvieron lugar a menudo con la ayuda de explosivos en grandes ciudades y contra símbolos del Estado, para llamar la atención de los medios y hacer que el proceso judicial se transforme en una tribuna. Estas acciones deben así impulsar a la sociedad a remediar las situaciones de injusticia y crear un clima de inseguridad en el seno de las clases poseedoras. Numerosos atentados se produjeron en los años 1880: por ejemplo contra el Palacio de Justicia de Lyon en 1887 o contra las comisarías de París en 1888.

A comienzos de los años 1890, los atentados y la represión se intensifican: el 11 de julio de 1892, Ravachol es guillotinado por haber hecho volar los domicilios de dos juristas parisinos y un cuartel; el 9 de diciembre de 1892, Auguste Vaillant arroja una bomba en la Asamblea; el 27 de abril de 1894 empieza el proceso de Émile Henry por el atentado del café Terminus y la explosión de una comisaría; el 24 de junio de 1894, el presidente de la República Sadi Carnot es asesinado en Lyon por el anarquista italiano Geronimo Caserio.

A menudo, los individuos o los grupúsculos favorables a esta “propaganda por el hecho” se financian con el atraco a bancos o el robo a personas ricas, como es el caso del anarquista Marius Jacob, de quien se dice que inspiró a Arsenio Lupin (Sergent, 2005). La policía, desbordada por un momento por esta ola de ilegalidad anarquista (la banda de Jules Bonnot la humilla frecuentemente utilizando automóviles más rápidos), termina pensando que está en presencia de una conjuración de una “Internacional Negra” (Salmon, 2008). Lejos de debilitar al Estado por sus acciones, los terroristas anarquistas refuerzan su aparato represivo. Las masas los padecen y repudian tales actos. El movimiento anarquista, que constató que ni siquiera el asesinato de un presidente lograba hacer vacilar al Estado, más bien al contrario, abandona poco a poco la propaganda por el hecho entendida como terrorismo, para volcarse hacia medios de lucha que interesen directamente a los trabajadores.

Las “leyes perversas”

Dos leyes, llamadas “leyes perversas” [lois scélérates], son adoptadas menos de una semana después de que Vaillant lanzara su bomba en la Cámara de diputados, el 9 de diciembre de 1893. La primera, vinculada a la prensa, considera como un delito toda apología de hechos calificados como crimen, permitiendo así a la policía allanar los diarios y afectar a los responsables editoriales o a los autores.

La segunda ley, sobre las asociaciones de malhechores, tiene como objetivo perseguir a toda persona involucrada en la preparación de un atentado, incluso si este no fue ejecutado. De esa manera puede ser molestada cualquier persona ligada al movimiento libertario. Esas leyes son completadas al día siguiente del asesinato de Sadi Carnot por otra ley que prohíbe toda propaganda anarquista, particularmente de orden antimilitarista o que apele al crimen. Todo anarquista militante es así susceptible de ser condenado a la “guillotina seca”, es decir al presidio. Esas “leyes perversas” son acompañadas con el desarrollo del aparato policial, sobre todo en términos de fichaje, y con la discriminación política a través de la separación entre oposición legítima y oposición ilegítima al régimen.

LOS ANARQUISTAS Y LA GUERRA (ENTRE PACIFISMO Y RESISTENCIA)

Los anarquistas a menudo son conocidos por su antimilitarismo y su antipatriotismo. En efecto, críticos de las guerras llevadas adelante por los Estados, que dividen el interés común de los pueblos, sin embargo a menudo se adaptarán a situaciones que los llevarán a tomar las armas. Encontramos así numerosas posiciones, a veces contradictorias, pero siempre motivadas, que son particularmente destacadas durante las dos guerras mundiales. Durante la guerra de 1914, el manifiesto llamado “de los Dieciséis” fue objeto de una intensa polémica en el seno del movimiento libertario durante toda la entreguerra (Maitron, [1951] 2001). Se trata de una declaración de signatarios anarquistas fechada el 28 de febrero de 1916, publicada en el diario sindicalista *La Bataille*, el 14 de abril de ese año.

Este manifiesto encuentra sus orígenes en los debates que tuvieron lugar desde el comienzo de la guerra en las columnas del diario *Freedom*, decano de la prensa anarquista en el mundo, fundado en 1886 por Kropotkin en Londres. Este último, Jean Grave y Tcherkesoff sostienen allí que es más deseable que salga victoriosa Francia contra Alemania, cuya cultura conservadora y autoritaria, en caso de victoria, representaría un peligro para la revolución internacional. Este tipo de consideraciones retoma la vieja polémica nacida ya en la guerra de 1870, que termina en la masacre de la Comuna de París, en el curso de la cual Marx deseaba la victoria de Prusia. La lucha de Francia contra Alemania pone así siempre en juego la lucha entre el socialismo libertario y el socialismo autoritario. Sin embargo, al manifiesto iniciado por Kropotkin se opone un gran número de anarquistas, entre los cuales se encuentra particularmente Malatesta. La guerra entre naciones no es justificable para ellos, desde el momento en que es declarada por gobiernos sostenidos por intereses burgueses, que dividen a los trabajadores. Se edita entonces un manifiesto antibélico en respuesta al “manifiesto de los Dieciséis”, firmado por treinta y seis anarquistas, titulado “La Internacional anarquista y la guerra”.

Durante la Segunda Guerra Mundial volvemos a encontrar entre los anarquistas numerosas actitudes que van a conducir a otros tantos itinerarios individuales originales. Algunos, pacifistas, se van a comprometer alrededor

de Louis Lecoin y su panfleto “Paz inmediata”. Entre ellos, muchos entran en la clandestinidad, sobre todo para escapar al servicio de trabajo obligatorio; otros luchan en el seno de los campos de prisioneros o en la resistencia (Sahuc, 2008). Algunos consideran que “más vale ser alemán que muerto”, comprometiéndose a veces con la colaboración. A menudo, sin embargo, los anarquistas prefieren llevar las armas antes que la sumisión. Es así que el anarco-sindicalista Louis Mercier Vega terminará la guerra como ayudante en las Fuerzas Francesas Libres, y que Armand Gatti, después de haber sido resistente, se transformará en paracaidista en el seno de las tropas inglesas. Pero es sobre todo con los anarquistas españoles que podemos seguir un amplio movimiento en contacto con una guerra que para muchos de ellos habrá de durar casi diez años (desde 1936 hasta 1945). Después de la victoria de Franco, algunos se suman a la resistencia francesa para seguir la lucha en el seno del Movimiento Libertario en el Exilio (MLE). El “comandante Raymond” (Ramón Vila Capdevila) y doscientos anarquistas españoles, por ejemplo, liquidaron a los nazis autores de la masacre de Oradour-sur-Glane.

Pero es sobre todo en la liberación de París donde encontramos la presencia significativa de libertarios españoles, a menudo oculta por los historiadores que hablan vagamente de “republicanos”. En el seno de la 2ª división blindada del general Leclerc, la 9ª compañía, llamada la “Nueve” en español, está esencialmente compuesta por anarquistas españoles. Bajo el comando del capitán Raymond Dronne, el general Leclerc les confía la misión de acelerar el acercamiento a París (Mesquida, 2011). A bordo de tanques y de camiones semioruga cuyos nombres recuerdan las grandes batallas de la guerra de España, como Madrid, Teruel o Guadalajara, son los primeros en llegar al Hotel de Ville, a las 21:22 hs., el 24 de agosto de 1944. Muchos centenares continuaron la lucha contra el nazismo, con la esperanza sobre todo de que la lucha contra el fascismo se extendiera en consecuencia al franquismo. Solo un puñado llegó hasta el nido de águila de Hitler, en Berchtesgaden.

EL ANTIIMPERIALISMO ANARQUISTA

La tradición de la lucha contra el imperialismo entre los anarquistas comienza con el nacimiento del movimiento. El imperialismo está, en efecto, ligado a las tres nociones que los anarquistas critican de manera central: el Estado y la ideología nacionalista, que a menudo van de la mano con una voluntad de expansionismo; el capitalismo, que requiere siempre nuevos mercados y nuevos recursos, y la religión, o cualquier ideología impuesta por la fuerza y la dominación (incluso en su versión laica y “progresista”).

Desde la segunda mitad del siglo XIX, los anarquistas van a luchar, por un lado, contra el imperialismo colonialista, cuyas dos mayores potencias en la época son Inglaterra y Francia. Así, a comienzos de la Tercera República, los anarquistas franceses están entre los pocos militantes políticos, con algunos monárquicos, que se declaran abiertamente anticolonialistas. Ya sea en la Exposición Universal de París de 1889, primera verdadera exposición

colonial de la historia de Francia, o en la Exposición Internacional y Colonial de Lyon en 1894, donde el presidente de la República Sadi Carnot es asesinado, o en la Exposición Colonial de París de 1907, pero sobre todo en la de 1931 en París (que recibe durante seis meses 34 millones de espectadores), los anarquistas siempre llevaron adelante campañas de contrainformación para mostrar la realidad de la explotación colonial.

Por otra parte, los anarquistas participan en las luchas de liberación nacional, pero desde una perspectiva siempre internacionalista y de emancipación.

Toda revolución exclusivamente política, ya sea nacional y dirigida exclusivamente contra la dominación extranjera, ya sea constitucional interior, incluso cuando tuviera como objetivo la república, si no tiene como objeto principal la emancipación inmediata y real, política y económica del pueblo, sería una revolución ilusoria, mentirosa, imposible, funesta, retrógrada y contrarrevolucionaria (Bakunin, [1866] 1999).

Los anarquistas actúan en la mayor parte de los frentes anticoloniales: en las sublevaciones de Bosnia-Herzegovina contra el imperialismo austrohúngaro en 1873, la revuelta de Macedonia contra el imperio otomano en 1903, la revuelta makhnovista en Ucrania contra los alemanes en 1918, la revuelta en Egipto de Arabi Pacha en 1882 contra el imperio británico, en Argelia sobre todo con la acción de la CGT-SR contra el colonialismo francés, en España en 1922 contra la guerra en Marruecos, en Nicaragua con Sandino contra la ocupación estadounidense de 1927 a 1933, en Italia contra la ocupación de Libia, en Irlanda con James Connolly contra el imperio británico de 1910 a 1922, en Corea contra el imperialismo japonés a partir de 1910 (Van der Walt, 2002). Los anarquistas seguirán luchando contra el imperialismo en el seno del movimiento de descolonización, particularmente durante la guerra de Argelia, donde encontramos a Louis Lecoq o a Albert Camus justificando la objeción de conciencia.

Más tarde, vemos a los anarquistas en guerra contra otras formas de imperialismo, como el de los Estados Unidos en Vietnam, donde particularmente el anarquista Noam Chomsky comienza a destacarse por su crítica a la política extranjera estadounidense (Chomsky, 2007). Las luchas anticoloniales y antiimperialistas, no obstante, deben persistir en la perspectiva de una revolución libertaria, y los anarquistas advertir siempre contra los movimientos llamados de “liberación”, cuya primera acción una vez que los imperialistas han sido separados es, muchas veces, crear una nueva opresión.

EXPERIENCIAS PEDAGÓGICAS

Los anarquistas le prestan una atención particular a la educación. Esta constituye en efecto un medio fundamental para la emancipación de los individuos, y casi todos los teóricos del anarquismo han abordado la cuestión. Ya Proudhon hablaba de “demopedia”, es decir la educación del pueblo por el pueblo. Partiendo del principio de que la libertad no está dada

sino que se aprende, la pedagogía libertaria acompañó siempre las prácticas anarquistas. Podemos darles un vistazo a través de tres pedagogos libertarios entre los más famosos: Paul Robin, Francesc Ferrer i Guàrdia y Sébastien Faure.

Paul Robin (1837-1912), a partir de sus experiencias en la enseñanza, se rebela ante un sistema que considera autoritario y no igualitario. Con el orfanato de Cempuis, en la región parisense, Paul Robin pudo experimentar durante catorce años el funcionamiento de una educación integral. Los principios de esa educación se articulan alrededor de la igualdad, la justicia y la racionalidad. Instala talleres en los que la división entre trabajo intelectual y trabajo manual es abolida en beneficio de una formación combinada donde el alumno puede realizar trabajos útiles por la colectividad. La enseñanza está dividida en un período “espontáneo”, que apela a la curiosidad y a la creación, a menudo en forma de juego, y un período “dogmático”, donde se introduce la enseñanza de las ciencias y la enseñanza profesional. Las relaciones entre los alumnos y los docentes están basadas en la enseñanza recíproca, y el aprendizaje de la autonomía constituye, según Robin, un prerequisite fundamental para el advenimiento de una futura sociedad anarquista (Demeulenaere-Douyère, 1994).

Francesc Ferrer i Guàrdia (1859-1909) es un pedagogo anarquista español partidario de la idea de que el pueblo de su país permanecería bajo el poder de sus amos en tanto siguiera siendo ignorante. Acusado de ser parte de los orígenes de la insurrección de 1909 en Barcelona, será fusilado y su muerte traerá aparejada la caída del gobierno español. Su obra más célebre es la creación de la Escuela Moderna en 1901, en Barcelona. Esta escuela pretende ser abiertamente racionalista y toma partido contra la religión y los misticismos. La escuela posee sus propias publicaciones: un *Primer libro de lectura*, que es a la vez “un silabario, una gramática y un manual ilustrado que presenta la historia de la evolución del mundo desde el átomo inanimado hasta el ser pensante” (Ferrer i Guàrdia, 2010), y ve su primera edición casi inmediatamente agotada. Como en el orfanato de Cempuis de Paul Robin, encontramos en la Escuela Moderna de Ferrer i Guàrdia la coeducación de los sexos, la autodisciplina y el respeto de la autonomía del niño. Esta escuela y su pedagogía tuvieron una influencia considerable en España, particularmente durante la revolución española (Paz, 2000).

En cuanto a Sébastien Faure (1858-1942), después de haber querido ser misionero y posteriormente enrolarse en la infantería, se interesa cada vez más en las cuestiones sociales para transformarse en anarquista, al punto de tener una actividad militante intensa (creación de numerosos diarios, publicación de folletos, giras de propaganda por toda Francia, etc.). Su obra pedagógica más importante es la creación, en la ciudad de Rambouillet, de La Ruche (La Colmena), de 1904 a 1917, en un dominio de 25 hectáreas. Alrededor de sesenta personas viven allí permanentemente y deben permanecer allí hasta los 16 años cumplidos. Los principios pedagógicos de La Ruche se inspiran en los de la escuela de Ferrer i Guàrdia, resumidos en la fórmula “buen nacimiento, buena educación, buena organización social” (Lewin, 1988). Siempre en la perspectiva de una educación integral, los niños de 13 a 15 años pasan una parte de la jornada en clase y la otra en los campos o en el taller. Las recompensas y los castigos están ausentes, así

como cualquier sistema de clasificación. La educación moral se basa en los ejemplos y las discusiones. En cuanto a la manera de funcionar de La Ruche, la autogestión se torna posible gracias a su autonomía financiera, debida a la producción de los talleres y a las conferencias ofrecidas por Sébastien Faure.

MAYO DEL 68

Los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia revisten una dimensión libertaria en numerosos puntos. Los anarquistas son a menudo poco evocados en tanto tales, sin embargo tuvieron un papel principal, sobre todo en el desencadenamiento del movimiento que, en parte, es obra de los miembros de la Liga de Estudiantes Anarquistas, en Nanterre (en el seno de la cual encontramos por ejemplo a René Riesel, Daniel Cohn-Bendit o Jean-Pierre Duteuil). Ampliamente influidos por los situacionistas y la publicación de su folleto “De la miseria en el medio estudiantil”, muchos de esos estudiantes anarquistas formaron parte del Movimiento 22 de Marzo. Mayo del 68 quedó especialmente marcado por su dimensión contracultural, cuyos aspectos pueden unirse a las temáticas anarquistas: crítica de la autoridad, crítica de la racionalización de la existencia, crítica del ideal de la seguridad burguesa: “No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre se compensa con el riesgo de morir de aburrimiento” (Vaneigem, [1967] 1992). El espíritu contestatario se puede leer ahora sobre los muros llenos de grafitis: “Prohibido prohibir”, “Gocen sin trabas”, “Corre, camarada, el viejo mundo está detrás de ti”, “La vida está en otra parte”, “Sean realistas, pidan lo imposible”, “Marx está muerto, Dios también, y yo mismo no me siento muy bien”, etc. (Gasquet, 2007).

No obstante, los acontecimientos de Mayo del 68 no se reducen al cuestionamiento de la sociedad de consumo y del patriarcado; también están ampliamente marcados por la mayor huelga general que haya conocido Francia: el 22 de mayo, alrededor de diez millones de asalariados dejan su trabajo. Los sindicatos son superados por el espontaneísmo de los trabajadores. Se dejan escuchar reivindicaciones clásicas, como el aumento de salarios o mejores condiciones de trabajo, pero otras adoptan un acento más libertario: se reivindica más autonomía, más poder de decisión para el asalariado, etc. Por otra parte, la palabra se libera y se constituyen asambleas deliberativas, a la manera de los clubes de la Revolución francesa, de la revolución de 1848 o de la Comuna de París (Gobille, 2008). El lugar emblemático de estos encuentros propios de las fases revolucionarias que aun no han sido domesticadas por el Estado se encuentra en el teatro Odeón, en París, donde día y noche debaten estudiantes, empleadas domésticas, profesionales, profesores, sindicalistas, etc.

Son esos dos aspectos, el cultural y el social, de los acontecimientos de Mayo del 68 los que permiten ver en filigrana un cierto soplo libertario.

Parte III

ACTUALIDAD DEL ANARQUISMO

A pesar de las ricas experiencias que marcaron al movimiento hasta la Segunda Guerra Mundial, los anarquistas se encuentran, a fines de los años 1940, en una situación que les es claramente desfavorable. El contexto de la Guerra Fría y la hegemonía marxista en el ámbito intelectual solo les deja un débil margen de maniobra en el seno de las luchas anticoloniales, ellas también recuperadas pronto por movimientos autoritarios. Hasta los años setenta incluso, el movimiento anarquista es muy débil en términos de fuerzas tanto numéricas como teóricas. Sin embargo, en esos años, con el cuestionamiento del totalitarismo soviético e incluso del marxismo, reaparecerán algunas temáticas desarrolladas desde dos siglos antes por los anarquistas. Por otra parte, el fin de la Guerra Fría y la caída del muro de Berlín van a acelerar ese movimiento en la perspectiva de una nueva vía de emancipación de los hombres, distinta a la vez del capitalismo y del comunismo autoritario. Además, si bien ciertos pensadores y algunas prácticas no se reivindican como anarquistas, asistimos desde hace varios años a fuertes afinidades espontáneas, explícitas o implícitas. Esta sensibilidad libertaria, aunque no siempre se llame por su nombre, recorrió todo el siglo XX y tal vez nunca conoció un potencial tan grande. Es la ocasión para los anarquistas de enriquecer explícitamente sus ideas y su movimiento, haciendo que siga emergiendo de los espacios de emancipación a través de los diálogos y de las luchas nunca interrumpidos.

Pluralidad de las teorías

ANARQUISMO “CLÁSICO” Y “POSTANARQUISMO”

En la línea de la recepción en los Estados Unidos de la *French Theory*, marcada principalmente por pensadores como Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida, algunos teóricos se han ocupado de criticar un anarquismo influido por la filosofía de las Luces, inclinándose hacia el posestructuralismo o el posmodernismo. El coloquio de Baltimore “The Language of Criticism and the Sciences of Man”, en 1966, significó la crítica del estructuralismo de Ferdinand de Saussure. El logocentrismo, los principios de orden y de causalidad y el universalismo son criticados para insistir más en la pluralidad, la diseminación, la irregularidad, el caos, etc. (Cusset, 2005).

En esta perspectiva, los autores que se consideran “posanarquistas” le dirigen al anarquismo “clásico” tres críticas centrales (García, 2007). La primera concierne a la concepción que tendrían los anarquistas del poder. Saul Newman afirma así que, considerando el Estado como el mal fundamental que mina la sociedad, el anarquismo vendría a constituir una especie de marxismo invertido: el Estado se transformaría en la instancia de dominación determinante del conjunto de las relaciones asimétricas (particularmente la explotación) (Newman, 2001). Para Todd May, los anarquistas pueden concebir la pluralidad de los centros de poder (como las Iglesias o las prisiones), pero siempre bajo su forma concentrada. Al concebir el poder como una fuerza de coerción, los anarquistas se igualarían a los liberales, que creen protegerse del poder manteniendo un Estado mínimo (May, 1994).

La segunda crítica se refiere a la concepción esencialista que tendría el anarquismo clásico sobre la naturaleza humana y la subjetividad. El anarquismo se basaría así en una concepción de la subjetividad no corrompida por el poder, lo que le permitiría afirmar la bondad de la naturaleza humana, como se puede observar en los escritos de Kropotkin sobre la ayuda mutua (May, 1994). La supresión del poder constituiría así, para los anarquistas, el resultado natural del hombre reconciliándose con su esencia, y eso permitiría entonces el nacimiento de una sociedad armoniosa.

Finalmente, la tercera crítica al anarquismo “clásico” se refiere a su relación con la racionalidad. Se trataría aquí de cuestionar el cientificismo de los anarquistas y su epistemología marcada por la modernidad, que los conduciría a construir sus presupuestos sobre la naturaleza humana y el poder. Ahora bien, para los posanarquistas, retomando aquí ampliamente los análisis de Foucault (Bert, 2011), el poder no se reduce a una sustancia y a un centro que pueda ser determinado. Se trata más bien de concebir el poder a la manera de una red donde el individuo, sea cual fuere su situación, está capturado en sus mallas. Esta manera de concebir el poder tendría por efecto disipar la ilusión según la cual el sujeto puede deshacerse del poder instaurando una sociedad autónoma. No basta con resistir al poder para deshacerse de él, pues el poder engendra él mismo la resistencia que le corresponde. Este borramiento del sujeto moderno conduce a los

posanarquistas a concebir subjetividades cuya acción está en contacto con estrategias, disposiciones y faltas (movilizando así respectivamente las obras de Foucault, Deleuze o Lacan). Lewis Call insiste en la necesidad de releer a Nietzsche: debemos concebir una política del devenir que no puede ser sometida a ninguna teleología; la justicia social considerada como proyecto macrosocial es un mito, por lo tanto es necesario enfocarse en la multiplicación de micropolíticas a la manera de la revolución permanente (Call, 2002).

EL ANARQUISMO EN DIÁLOGO CON EL LIBERALISMO Y EL MARXISMO

Anarquismo y liberalismo

Anarquismo y liberalismo tienen a priori muchos puntos en común: desconfianza con respecto al Estado, preocupación por la protección de los derechos del individuo, promoción de las libertades calificadas por los marxistas como “formales”, como la libertad de opinión, de expresión, de reunión, de prensa, etc. Algunos anarquistas consideran incluso que las raíces filosóficas del anarquismo pueden tomar lo esencial de su contenido en la tradición liberal. Es el caso particular de los anarquistas estadounidenses, en quienes se observa la tradición de un liberalismo radical que difiere del neoliberalismo y de las tesis libertarianas, e incluso se opone a ellas. Así, para Chomsky (2005):

A diferencia de su versión contemporánea, el liberalismo clásico [...] se aferraba principalmente al derecho de los individuos a controlar su propio trabajo y a la necesidad de un trabajo creativo libre bajo su propio control: el derecho a la libertad y a la creatividad humanas. A un liberal clásico, el trabajo asalariado capitalista le habría parecido totalmente inmoral porque traba la necesidad fundamental de la gente de controlar su propio trabajo: usted es el esclavo de otra persona. De hecho, no existen puntos de vista tan antitéticos como el liberalismo clásico y el capitalismo. [...] Si usted toma los principios básicos del liberalismo clásico y los aplica al período moderno, creo que se acercará bastante a los principios que animaban a la Barcelona revolucionaria de fines de los años treinta, a lo que se llama “anarco-sindicalismo”. Creo que es el nivel más elevado al que los humanos han llegado en su tentativa de aplicar esos principios libertarios que, según mi parecer, son los más justos.

El debate Chomsky-Foucault

Durante una conferencia realizada en la Escuela Superior de Tecnología de Eindhoven, en noviembre de 1971, difundida por la televisión holandesa, Foucault y Chomsky entablaron una viva discusión, típica del debate entre modernos y posmodernos (Chomsky y Foucault, 2006).

Naturaleza humana

Uno de los argumentos de Chomsky consiste en plantear que existe una naturaleza humana con ciertas aspiraciones, entre ellas poder crear libremente, lo cual supone una eliminación progresiva de toda arbitrariedad y de toda coerción perjudicial para esta libertad. La restricción impuesta a una empresa humana no es intrínsecamente justificable y solo tiene sentido en caso de circunstancias excepcionales ligadas por ejemplo a la sobrevivencia o a la defensa. Considerando la posibilidad de eliminar los poderes coercitivos de los aparatos del Estado y de las empresas capitalistas, Chomsky propone construir una sociedad de asociaciones de ciudadanos y de trabajadores al modo de un federalismo libertario. Foucault, por su lado, considera que sería incapaz de definir o de concebir un funcionamiento ideal para nuestra sociedad. Lo más importante para él es mostrar que el poder no reside solamente en el Estado o en las grandes instancias económicas, sino también en el seno de instituciones que aparentemente no tienen nada que ver con el poder político y que sin embargo lo sostienen, como la universidad, los hospitales psiquiátricos, etc. Se trata entonces de poner a la luz esos mecanismos difusos del poder para luchar mejor contra ellos y procurar que no sigan actuando después de una experiencia revolucionaria. El problema consistente en querer definir una nueva sociedad resulta del hecho de que esta utopía no puede corporizarse sino en el seno de una cierta episteme, es decir, de condiciones ligadas a una cierta época asociada a la dominación de un modo de conocimiento, de una ideología, etc. En este sentido, el socialismo del siglo XIX no ha hecho sino trasponer a su ideal los códigos burgueses, en lo que concierne por ejemplo a la familia y la sexualidad, lo que permite decir a Foucault que la sociedad soviética ha estado inspirada por el modelo de la utopía burguesa.

Justicia

Para Chomsky, es posible concebir una sociedad más justa a partir de una doble estrategia con respecto a la ley. O bien esta es justa y entonces hay que esforzarse por que la respete el Estado, las grandes empresas o la policía (cuando por ejemplo se encuentra a los responsables de muertes, de torturas, etc.); o bien esta es mala (opresiva o racista, por ejemplo la legalización del apartheid) y en ese caso se trata de oponerse. La motivación de toda lucha es entonces la justicia. Para Foucault, al contrario, las luchas están motivadas por estrategias ligadas a las relaciones de fuerzas: si el proletariado lucha contra la burguesía, no es tanto porque considere que esta lucha es justa, sino porque desea tomar el poder. La noción de justicia ha sido inventada en el seno de las sociedades de clases y es utilizada ya sea por el poder para justificar el orden sobre el que tiene autoridad, ya sea por los oprimidos para reivindicar derechos. En una sociedad sin clases, entonces, esta noción de justicia ya no tendría verdaderamente razón de ser. Chomsky piensa la lucha social en términos de justicia mientras que Foucault piensa la justicia en términos de lucha social.

Por otro lado, desde comienzos de los años 1930, Rudolf Rocker (1873-1958) va a oponer el socialismo antiautoritario, anarquista, y el socialismo autoritario, marxista, haciendo depender esos dos socialismos de dos tradiciones opuestas: el liberalismo y la democracia (Rocker, [1937] 2008). Según Rocker, el anarquismo es el “ejecutor testamentario del liberalismo” en la medida en que toma la defensa del individuo y de sus derechos contra la “voluntad general” de la democracia encarnada por el Estado, que reaparece enunciada en las dimensiones totalitarias de los regímenes

comunista y fascista. Así, en su obra *Nacionalismo y cultura*, que fue celebrada particularmente por Bertrand Russell y Albert Einstein, Rudolf Rocker se detiene en el nacimiento del pensamiento democrático que surgió al mismo tiempo que la ideología nacionalista, y ataca fuertemente a Rousseau:

Rousseau era al mismo tiempo el apóstol de una nueva religión política, cuyas consecuencias tendrían tantos efectos desastrosos sobre la libertad de los hombres como había tenido anteriormente la creencia en el derecho divino de los reyes. De hecho, Rousseau es uno de los inventores de esta nueva idea abstracta del Estado, nacida en Europa después de que el culto fetichista del Estado, que encontrara su expresión en el monarca personal y absoluto, hubiera alcanzado su fin (Rocker, [1937] 2008).

Entonces no es casual que la historia haya colocado a Napoleón en la línea de las ideas de Rousseau; Napoleón que, según Rocker, habría afirmado: “El porvenir demostrará si no habría sido mejor para la paz del mundo que ni Rousseau ni yo hubiéramos vivido” (Rocker, [1937] 2008).

Paralelamente, Rocker expone cómo la justificación ideológica del Estado ha sido obra de filósofos, cuyo representante más reaccionario es Hegel. Él es, en efecto, quien difundió una filosofía autoritaria, cuyos lineamientos encontraremos en la filosofía política de Marx, que da origen al socialismo autoritario, pero también en el fascismo de Mussolini, que afirmaba: “Todo por el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado”. La ambición de Rocker es también mostrar que la cultura se desarrolla de manera inversa a la centralización política, siendo la cultura nacional una ilusión. Frente a los imperialismos de todo tipo, soviético o fascista, Rocker pregona la federación de los pueblos europeos, que es la “primera condición y la única base para una federación mundial, que nunca podrá lograrse sin una unión orgánica de los pueblos europeos” (Rocker, [1937] 2008).

El anarquismo, sin embargo, puede separarse del liberalismo en muchos aspectos: primero, el anarquismo cuestiona el postulado antropológico que se encuentra en el fundador del liberalismo, Thomas Hobbes, que expone que la construcción social tiene lugar para suplir la guerra de todos contra todos. Esta suposición sobreentiende dos cosas: primero, que el individuo puede ser considerado un átomo aislado; luego, que el Estado es necesario para la seguridad de su persona y de sus bienes. De este postulado se derivan entonces la posibilidad de un Estado policial y autoritario, pero también una concepción de la libertad que encontramos en la mayor parte de los anarquistas. Fue Benjamin Constant quien expuso esta idea con más claridad al nombrar la libertad liberal como “libertad de los modernos”: “El objeto de los modernos es la seguridad en el disfrute de sus bienes privados; y llaman libertad a las garantías que las instituciones acuerdan a esos disfrutes” (Constant, [1819] 2010). A esta concepción de la libertad, que se reduce a un derecho innato y privado, la mayor parte de los anarquistas oponen una libertad que se conquista, considerando al individuo inscripto a la vez en una historia y un medio social. Así, la libertad supone una acción en común que puede ser vinculada a lo político y que tiene una dimensión positiva, al contrario de los liberales que solo conciben la libertad negativamente. Pero esta libertad positiva puede ser pensada en conjunto con la igualdad, al

contrario del liberalismo que las opone. En efecto, si la libertad de los demás, en vez de oponerse, extiende mi libertad hasta el infinito, la igualdad es posible, y las relaciones asimétricas de dominación y de explotación son reemplazadas por relaciones igualitarias (Collectif, 2011).

Anarquismo y marxismo

Hubo algunas tentativas entre anarquistas y marxistas de plantear confluencias, incluso síntesis, entre las dos tradiciones del socialismo. Tomaremos aquí como ejemplo a Maximilien Rubel y a Daniel Guérin. Rubel se dedicó particularmente a tratar de demostrar que Marx era el único verdadero teórico del anarquismo. Además habría tenido un proyecto de escribir un libro sobre el Estado que, según Rubel, “solo podía contener la teoría de la sociedad liberada del Estado, la sociedad anarquista” (Rubel, 1974). Marx, en su obra *La guerra civil en Francia*, en efecto, ya había adoptado, para modificarlas, la experiencia de la Comuna de París y la teoría del federalismo. Sin embargo, esta obra se inscribía claramente en una estrategia vinculada a un contexto donde trataba de ganar para su causa a los comuneros refugiados en Londres. Para convencerse de esto basta con leer la correspondencia de Marx, y en especial una carta que escribió a su amigo Sorge, en la cual expresa su rabia por no haber podido aliarse con los comuneros refugiados: “Esta es mi recompensa por haber perdido casi cinco meses trabajando por los refugiados, y por haber salvado su honor, con la publicación de *La guerra civil en Francia*”. Desde una perspectiva bastante similar, Lenin había redactado su obra más “libertaria”, *El Estado y la revolución*, para ganarse al movimiento libertario o socialista revolucionario, cuando el partido bolchevique no había salido aún de su estado embrionario (Lenin, [1917] 1976).

Contrariamente a Lenin, que veía en el marxismo un “bloque de acero”, Daniel Guérin afirmaba que “no se puede considerar como un bloque homogéneo el marxismo original, el de Marx y Engels. Debemos someterlo a un examen crítico detallado y retener solamente los elementos que tuvieran un lazo de parentesco con el anarquismo” (Guérin, [1965] 2001). Guérin entiende así proceder a una confrontación dialéctica entre anarquismo y marxismo. Insiste sobre todo en la necesidad de reintroducir la noción de espontaneidad, y por lo tanto de creatividad, allí donde para Marx la actividad de los hombres responde a las leyes de la historia. En cambio, en los primeros escritos de Marx, sobre todo en sus *Manuscritos de 1844*, encuentra la noción de alienación, susceptible de concordar con la libertad anarquista. En su libro *À la recherche d'un communisme libertaire* (En busca de un comunismo libertario), Daniel Guérin cree reconciliar de esta manera anarquismo y marxismo: “La especificidad del comunismo libertario, según los lineamientos esbozados, es integracionista y no microcósmico; querría ser síntesis, o incluso superación, del anarquismo y de lo mejor del pensamiento de Marx” (Guérin, 1984). Reivindicando un materialismo que permita el análisis de la lucha de clases en términos de relaciones de producción, Daniel Guérin consideraba, también de un modo libertario, una emancipación que no se redujera a los trabajadores ni a la mera dimensión

económica, sino que englobara al conjunto de los aspectos personales y colectivos de la vida humana; de allí su lucha junto a los colonizados, los negros de los Estados Unidos o los homosexuales.

EL ANARQUISMO ECOLOGISTA

La ecología social

La ecología no es, entre los anarquistas, una preocupación reciente. Muy temprano en la historia del movimiento, fue esencial la percepción de que el hombre forma parte integrante de una naturaleza que hay que preservar. Esta sensibilidad se encuentra en muchos de los teóricos del anarquismo: Proudhon, signado por su infancia campesina, pero también Kropotkin, reconocido por sus obras científicas, y sobre todo Élisée Reclus (1830-1905), geógrafo prolífico.

Célebre sobre todo por su *Nueva geografía universal* (19 volúmenes de 800 a 900 páginas), Reclus no se contentó con recorrer las bibliotecas, sino que también recorrió el mundo para observarlo de cerca y tenerlo frente a sí para comprenderlo mejor (Vincent, 2010). Según Reclus, el hombre es un elemento de la naturaleza que constituye un todo equilibrado: “El hombre es la naturaleza que toma conciencia de sí misma” (Reclus, [1905] 1998), escribe en la portada de *El hombre y la Tierra*, y debe velar por no romper ese frágil equilibrio que le confiere su libertad. Dicho de otra manera, respetando las leyes naturales más que las leyes de algunos individuos que pretenden gobernar a los demás, el hombre puede desarrollar sus plenas capacidades. La observación de Reclus del equilibrio precario entre el hombre y la naturaleza le permite deducir que el capitalismo y el productivismo son dañinos para uno y para la otra: señala particularmente que, en las grandes metrópolis como Londres, el mal procesamiento del agua acarrea una tasa de mortalidad tres veces más elevada en los barrios pobres que en los barrios ricos. Así, lejos del progresismo marxista, Reclus afirma que “el hecho general es que toda modificación, por importante que sea, se consume gracias a añadir al progreso los retrocesos correspondientes” (Reclus, [1905] 1998).

Los desarrollos teóricos del anarquismo acerca de la ecología conocerán un nuevo impulso en el último cuarto del siglo XX, particularmente en los Estados Unidos con la ecología social, cuyos principales representantes son, entre otros, Murray Bookchin y John Clark. Para el primero, si se quiere preservar la naturaleza medioambiental y humana, es indispensable cambiar las condiciones económicas, políticas y sociales. Partiendo de la constatación de que la causa del Estado y del capitalismo es la dominación, se deduce de ello que el principio mismo de dominación, incluido el dominio sobre la naturaleza, da cuenta de una lógica ilegítima y peligrosa. La ecología social de Bookchin supone entonces una organización basada en una cooperación de comunidades naturales (no modeladas por el Estado o por una autoridad política coercitiva), particularmente por medio del municipalismo libertario (Bookchin, 2003a). Los individuos participarían en los asuntos de la comuna

y en la gestión de su medioambiente, lo cual supondría el control de los ciudadanos sobre la producción económica.

En cuanto a John Clark, insiste en la necesidad de un imaginario de la ecología social, donde se trataría de recrear realidades culturales, sobre todo a partir de las regiones. La cuestión sería entonces hacer coincidir el imaginario con la noción de región, que no tiene márgenes y que, no obstante, constituye un cuerpo siempre fluctuante que se interpenetra con otros cuerpos del mismo tipo.

Encontramos nuestros orígenes, nuestras raíces, cuando creamos este origen a través del acto del descubrimiento. La puesta al día de esas raíces es un acto creativo imaginativo, una decisión que explora en aspectos de nuestra relación natural que pudieron ser reprimidos, negados o ignorados (Clark, 1997).

Este redescubrimiento, que es al mismo tiempo creación, solo puede ir de la mano con una crítica de la dominación y la instauración de una nueva sociedad igualitaria y libertaria, donde el hombre tome conciencia de que él forma parte de un todo.

El anarco-primitivismo

Más controvertido entre los anarquistas, el anarco-primitivismo se apoya en un rechazo radical de la sociedad industrial que, con la división del trabajo, el auge tecnológico, la domesticación del medio ambiente o la noción de progreso, condujo a la formación del Estado y a la mayor parte de las formas de alienación que conocemos. John Zerzan, por ejemplo, afirma que es necesario remontarse a los orígenes de la humanidad para inspirarse en modos sociales naturalmente no alienados (Zerzan, 1999a). Así, deberíamos reencontrarnos con la simplicidad del modo de producción de recolección, caracterizado por un régimen vegetariano donde no existía aún división sexual del trabajo. Por otra parte, la ventaja de la civilización de los cazadores-recolectores es haberse rehusado al progreso durante casi 2 millones de años. Entonces, para Zerzan, el objetivo sería desalienarse del tiempo y de la historia, cuya invención permitió una forma de domesticación del hombre:

Por suerte, también en los años 1960, algunos comenzaban a “desaprender” cómo vivir en la historia, y esto se manifestó desprendiéndose de los relojes de pulsera, con el uso de drogas psicodélicas y, quizá paradójicamente, con ese eslogan mordaz lanzado por los insurrectos franceses de mayo de 1968: “¡Rápido!” (Zerzan, 1999b).

Contra la idea de una sociedad organizada con varios millones de individuos, Zerzan sostiene que solo es posible huir de la alienación gracias a la multiplicación de pequeños grupos de afinidad, que permitan relaciones cara a cara. El ideal del cazador-recolector de Zerzan, que supone una tasa de crecimiento poblacional muy débil, se acerca aquí al ideal de los anarquistas individualistas, sobre todo cuando algunos defendían a Malthus y la reducción de los nacimientos. La técnica no es neutra y conduce directamente a un sistema de civilización que el anarco-primitivismo quiere precisamente destruir. La tecnología debe ser destruida, pues ella aliena al

hombre, y algunos anarco-primitivistas se sitúan así en la línea de los obreros luditas que rompían sus propias máquinas. Frente a la amenaza que representa, el hombre debe volver a la naturaleza so pena de desaparecer junto con ella.

En el altar del progreso, servida por sus acólitos (la ciencia y la tecnología), la sociedad industrial moderna ha ofrecido una creciente abundancia de sacrificios del mundo natural. Ha imitado, en una escala más grandiosa y más devastadora aún, los ritos religiosos de los imperios precedentes, contruidos sobre similares vanidades de dominación de la naturaleza. Ahora, al parecer, estamos a punto de realizar la ofrenda incluso de la biosfera... (Sale, 2008).

Oscilando entre el mito del buen salvaje y los movimientos apocalípticos, el anarco-primitivismo está lejos de lograr la unanimidad en el seno del movimiento anarquista.

ANTROPOLOGÍAS ANARQUISTAS: PIERRE CLASTRES Y DAVID GRAEBER

Toda la tradición libertaria está impregnada desde sus orígenes de reflexiones antropológicas, desde el momento que se considera la antropología como un conocimiento del hombre. Su constitución como ciencia específica, a fines del siglo XX, fue integrada rápidamente por los anarquistas, quienes siempre se rehusaron a hacer de ella un objeto compartimentado por una supuesta neutralidad científica, para inscribirlo en un corpus interdisciplinario que lleve a tomas de posición filosóficas y políticas. Algunos antropólogos, entre ellos Pierre Clastres y David Graeber, han proclamado más o menos abiertamente ser parte del anarquismo.

Pierre Clastres (1934-1977) es un etnólogo y antropólogo francés, cuya obra se sitúa en la línea del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, de Étienne de La Boétie. Conocido sobre todo por su célebre libro *La sociedad contra el Estado*, Pierre Clastres se esforzó, a lo largo de toda su obra, de entender la naturaleza del poder en la sociedad, interrogándose por las razones de la ausencia de Estado en algunas sociedades y su presencia en otras. Sus estudios sugieren que las sociedades sin Estado no son tanto sociedades en un estadio primitivo de la historia, sino más bien sociedades conscientes del peligro que representa el Estado en el sentido de que instauran procesos de conjuración para evitar la división que suscitaría la emergencia de esa institución. En efecto, y aquí Pierre Clastres se aleja del marxismo, la división primera de la sociedad no se debe a la propiedad, que separaría a explotadores y explotados, sino a la división entre dominadores y dominados, donde la retención del poder coercitivo por parte de unos pocos implica el conjunto de las otras divisiones. Aquí su antropología echa luz sobre un aspecto fundamental de lo político. Es la dominación política la que engendra las clases sociales, como lo demuestra muy claramente el imperio inca y, más recientemente, la Unión Soviética.

Diversos elementos permiten a ciertas sociedades originarias precaverse

de la emergencia del Estado. Primero, el lugar del poder es asumido por un jefe que no tiene ningún poder coercitivo. Al contrario, su palabra permite mantener a distancia toda veleidad de dominación de algunos:

Si el lugar del poder aparente está vacío, entonces quizá cualquiera puede llegar de algún lugar y decir: “Yo soy el jefe, yo dirijo”. Corren el riesgo de que los embauquen, porque ya no hay jefe de protocolo, el portavoz, el hombre que hace los discursos, para decir: “Pero no, soy yo”.

La palabra, como poder, queda así circumscripita en un lugar identificado:

Se podría decir, resumiendo en una fórmula, que cuando el lugar del poder está ocupado, cuando el espacio de la jefatura está cubierto, no hay error posible, la sociedad no se equivocará sobre aquello que genera desconfianza, ya que está allí delante de ella. El peligro visible, perceptible, es fácil de conjurar, ya que uno lo tiene frente a sus ojos. Cuando el lugar está vacío (y nunca lo ha estado por mucho tiempo) cualquier cosa es posible. Si la sociedad primitiva funciona como máquina antipoder, funcionará tanto mejor en cuanto el lugar del poder posible está ocupado (Clastres, 1975).

Luego, el conflicto entre comunidades contribuye a poner en juego lo múltiple contra lo uno, salvaguardando particularmente el tamaño reducido de esas entidades políticas que no necesitan centralización: “La guerra en las sociedades primitivas es, ante todo, impedir lo uno; lo uno es ante todo la unificación, es decir el Estado” (Clastres, 1975).

La antropología de Pierre Clastres, si bien es científica, no por ello es “neutra”, desde el momento en que lleva a cabo una reflexión sobre lo político. Clastres mismo exponía claramente sus posiciones políticas antiautoritarias, y no dejaba de señalar las mutaciones del aparato coercitivo del Estado, advirtiendo contra sus peligros:

Pienso que porque cada vez hay más fallas, aquí y allá, hay cada vez más “antifallas”, es decir Estado. El Estado puede muy bien recuperar las cosas, por ejemplo el aborto. [...] Ahora, las mujeres pueden ser dueñas de sí mismas, pero no hay capitulación del Estado. Ellas pueden hacerlo gracias al Estado. Antes, él les decía: “Ustedes no pueden”; ahora, les dice: “Ustedes pueden”. Pero no es una derrota de la máquina estatal (Clastres, 1975).

David Graeber (nacido en 1961) es un antropólogo y anarquista estadounidense. Fue profesor adjunto de antropología en la Universidad de Yale hasta 2005, luego conferenciante en la Universidad de Londres. Sus trabajos, que comenzaron con trabajos de campo en Madagascar, en la línea de Pierre Clastres, consisten en elaborar una antropología política susceptible de abrir nuevas pistas sobre las teorías del Estado, de la alienación, del capitalismo o de la jerarquía.

Mi proyecto es el siguiente: analizar el Estado como una relación entre un imaginario utópico y una realidad desordenada que implica estrategias de huida y de evasión, elites predadoras y mecanismos de regulación y de control. Todo esto acentúa la necesidad apremiante de otro proyecto, que plantearía las siguientes cuestiones: “Si muchas de las entidades políticas que estamos habituados a ver como Estados no lo son, al menos en el sentido weberiano, ¿entonces qué son? ¿Y qué implica en cuanto a posibilidades políticas?” (Graeber, 2006).

En su obra *En deuda: una historia alternativa de la economía*, David Graeber (2011) demuestra el rol central de la guerra y de la violencia en la formación de los sistemas económicos, pero también el origen no mercantil de la deuda, insistiendo en su dimensión fundamentalmente política y religiosa. Así, la guerra permite la posibilidad de la esclavitud: cuando el individuo se rinde, contrae con respecto a su nuevo amo una deuda infinita si este último le permite conservar la vida. El esclavo puede ser entonces comprado y vendido, y la deuda cuantificada. Esta operación constituiría el origen de lo que podemos considerar nuestra moneda actual, que se diferencia de la moneda de las sociedades sin Estado destinada a componer relaciones humanas (como los matrimonios, las *vendettas*). En los tiempos antiguos, pensábamos que debíamos nuestra vida a los dioses, hacia los cuales teníamos una deuda infinita, de donde derivaba la existencia de sacrificios; luego el Estado sustituyó a los dioses, y los impuestos y el servicio militar reemplazaron a los sacrificios. Tomando conciencia de esas formas de secularización es posible emanciparse de ellas.

LA ECONOMÍA PARTICIPATIVA

Después de las teorías económicas anarquistas del siglo XIX, son pocas las que pudieron ser desarrolladas en el siglo XX. A lo sumo, dieron cuenta de las experiencias autogestionarias de comienzos de siglo, particularmente en España, tratando de sacar algunas lecciones. Esto explica la ambición de Robin Hahnel y de Michael Albert de tratar de concebir los fundamentos de una economía basada en principios libertarios, que merece ser evocada. El proyecto es planteado de la siguiente manera:

Buscamos definir una economía que distribuya de manera equitativa las obligaciones y los beneficios del trabajo social, que asegure la implicación de sus miembros en las tomas de decisiones en proporción a los efectos que esas decisiones tienen sobre ellos, que desarrolle el potencial humano para la creatividad, la cooperación y la empatía, y que utilice de manera eficiente los recursos humanos y naturales en este mundo que habitamos, un mundo ecológico donde se cruzan redes complejas de efectos privados y públicos. En una palabra: queremos una economía equitativa y eficiente que promueva la autogestión, la solidaridad y la variedad (Albert y Hahnel, 1991).

En la línea de los principios anarquistas, la economía participativa propone un modelo que, rechazando el mercado, la planificación centralizada, el beneficio y la jerarquía del trabajo, descansa sobre consejos de consumidores y de productores asociados en el seno de instituciones descentralizadas y democráticas. Los trabajos de Albert y Hahnel quieren demostrar que el mercado es una creación humana que no permite la satisfacción de las necesidades de todos, penaliza la cooperación y no puede informar adecuadamente a los individuos sobre los costos y los beneficios ligados a sus decisiones. Así, por ejemplo, el precio de mercado no toma en consideración las externalidades: el precio de un litro de combustible no incluye el costo social y medioambiental de la polución que engendra, lo que

lo multiplicaría por diez. El mercado, sin embargo, no puede desaparecer de un día para otro, porque colonizó a tal punto el imaginario común que parece natural. Por eso Albert admite que es un abolicionista de los mercados así como es un “abolicionista del racismo”. En cuanto a la planificación centralizada, ha demostrado no solamente ser ineficaz, sobre todo porque es incapaz de evaluar correctamente las necesidades, sino también liberticida, en tanto rechaza las preferencias personales y crea una clase de burócratas que coartan toda posibilidad de autogestión. La economía participativa es concebida a partir de cinco valores: la eficiencia económica, la equidad, la autogestión, la solidaridad y la diversidad (Albert, 2003).

Una particularidad de la economía participativa consiste en concebir una distribución equilibrada de tareas. Nadie ocupa, hablando con propiedad, un único empleo, sino que participa en un conjunto de tareas correspondientes a la posibilidad de cada uno de participar en decisiones en el seno del lugar de producción (sabiendo que los trabajadores pueden también ejercer otras tareas fuera de su actividad principal). El costo social de las formaciones elevadas debería entonces ser ampliamente compensado por la disminución de los costos sociales ligados a los trabajos rutinarios. Como el trabajo sería más agradable en el seno de estructuras no jerarquizadas y todo el mundo participaría igualitariamente en la producción, es posible pensar que las tareas más penosas serían aceptadas globalmente. Los elementos de estímulo, en lugar de estar centrados en los beneficios, estarían vinculados a la estima del prójimo y al reconocimiento social: de esa manera el nivel de consumo, ligado al esfuerzo, es evaluado por los otros trabajadores. En efecto, la economía participativa, contrariamente al comunismo libertario, no se basa en el criterio de la necesidad salvo en casos marginales o complementarios (como la seguridad social). Ya que las capacidades de producción son siempre inferiores a los deseos, las necesidades deberán ser inferiores a los deseos, lo cual no nos dice nada sobre el esfuerzo para producir y los productos a suprimir del proceso de producción. Por otra parte, si bien las evaluaciones y peritajes siguen siendo siempre muy importantes desde el punto de vista de la consulta, los expertos no pueden determinar cuáles son las decisiones a tomar, ya que estas van más allá del estricto dominio técnico. Los trabajadores y ciudadanos deben tener un nivel de influencia sobre la toma de decisión en proporción al efecto que esas decisiones tendrán sobre ellos (Albert, 2003).

La organización de la producción y del consumo, siempre en la línea de las primeras teorías y prácticas anarquistas, se realiza gracias a la cooperación descentralizada de consejos de consumo y de producción. La planificación no es la obra de un Estado centralizado como en el comunismo autoritario, sino, al contrario, la de una democracia federal y libertaria.

La sensibilidad libertaria en el siglo XX

LOS INCONFORMISTAS DE LOS AÑOS TREINTA

Los “inconformistas de los años treinta” constituyen un movimiento heteróclito nacido, como su nombre lo indica, en el viraje de la década de 1930 en Francia, en un contexto histórico propicio para la renovación del pensamiento político: la crisis del capitalismo de 1929, la toma del poder por los bolcheviques y el advenimiento del fascismo son otros tantos acontecimientos a partir de los cuales esos inconformistas van a tomar posiciones críticas con respecto al Estado moderno, al liberalismo, al capitalismo, al marxismo e incluso al fascismo. En el seno de este movimiento encontramos sobre todo dos grupos de pensamiento que van a dar nacimiento a revistas del mismo nombre: *Ordre Nouveau* y *Esprit*. Aunque no se autodenominan anarquistas, a menudo van a compartir ideas comunes con este movimiento, a veces incluso explícitamente, como se observa en la referencia constante a Proudhon en la revista *Ordre Nouveau* o incluso en el diálogo explícito que desarrolló Emmanuel Mounier en las páginas de *Esprit*, particularmente con su obra *Comunismo, anarquía, personalismo*, donde afirma: “Tres nociones me parece que expresan lo que el anarquismo sintió más profundamente en el hombre: la dignidad, la rebelión, la emancipación” (Mounier, 1966).

Así encontramos en este movimiento una crítica común al anarquismo del Estado, a los totalitarismos y al capitalismo, combinada con propuestas a menudo más moderadas que las que encontramos en los anarquistas, pero que sin embargo van en la misma dirección. Se observa particularmente la misma preocupación de combatir por la libertad humana contra toda forma de poder que la disminuya:

Siempre habrá entre los poderes –inevitablemente corrompidos por la ambición y el vértigo de la potencia– y todas las actividades influidas por la libertad espiritual del hombre una tensión irresoluble; más que una lucha de clases, una lucha de órdenes, en el sentido pascaliano de la palabra (Mounier, 1966).

El partido, relevo de un poder abstracto que, al no poder tomar en cuenta la multiplicidad de lo real, viene a simplificarla por la coerción, es así objeto de una crítica contundente que apunta tanto al sistema multipartido de las democracias liberales como a las políticas de partido único, comunista o fascista. Podemos así leer en la revista *Ordre Nouveau*: “Lo que se denomina ‘programa de un partido’ no es más que una construcción intelectualista, abstracta, un conjunto arbitrario de reivindicaciones demagógicas concebidas a priori, o incluso una utopía gratuita sin relación con lo real” (Loubet del Bayle, 2001).

La crítica del partido y del Estado se une entonces con una crítica libertaria de la democracia liberal, incapaz de dar realidad al sentido de la palabra “libertad”:

No hay libertad verdadera en un régimen donde todas las fuerzas de sugestión de la prensa, puestas al servicio del dinero y del Estado, privan a la persona de las bases

para realizar un juicio. Donde la policía deja de ser un medio de orden para transformarse en un sistema de gobierno. Donde se le ha hecho olvidar a todo un pueblo el uso de la libertad política falseando incluso lo que el régimen parlamentario, en sus orígenes, podía tener de válido. No existe fraternidad en un sistema que, basado abiertamente en un frenesí de beneficio y de rivalidades sórdidas, no tiene otro medio de gobernar que no sea arrojar a las diversas categorías de ciudadanos unos contra otros y explotar, dividiendo para reinar, los peores sentimientos de odio y de envidia (Loubet del Bayle, 2001).

Aunque los totalitarismos están en pleno auge, se impone al movimiento inconformista una reflexión sobre las causas de semejante desarrollo: lejos de oponer democracias liberales y totalitarismos, ven al contrario un punto en común ligado a la genealogía del Estado moderno. Así, Mounier, en su *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936), podía escribir:

El cáncer del Estado se forma en el seno mismo de nuestras democracias. Desde el día en que desarmaron al individuo de todas sus raíces vivientes, de todos sus poderes cercanos, desde el día en que proclamaron que entre “el Estado y los individuos no hay nada” (Ley Le Chapelier) y que no se podía dejar a los individuos asociarse según “sus pretendidos intereses comunes” (ibídem), quedó abierta la vía para los Estados totalitarios modernos. La centralización extiende poco a poco su poder, con la ayuda de la racionalización, que repugna toda diversidad viviente: el estatismo “democrático” se desliza hacia el Estado totalitario como el río hacia el mar (cit. en Loubet del Bayle, 2001).

Aquí también encontramos en algunos escritos inconformistas una crítica radical de la ilusión de una hipotética salvación revolucionaria gracias al Estado. Como afirma explícitamente Mounier, los anarquistas “nos advierten también contra una última tentación que debe evitarse: la de creer en el mal necesario del Estado, esta especie de timidez histórica que ha llevado a todas las revoluciones a reconstruir las tiranías” (Mounier, 1966). Contra esta timidez de los tibios, que consiste en querer conciliar lo inconciliable, se reivindica una cierta radicalidad más allá de la división derecha-izquierda, buscando un equilibrio que la trascienda: “La derecha lucha contra la muerte, corriendo el riesgo de detener la vida; la izquierda lucha por la vida, al punto de exponerla a experiencias mortales” (Mounier, 1966).

Por otra parte, encontramos en el movimiento inconformista de los años 1930 una crítica conjunta del capitalismo y del comunismo, vinculándose en numerosos puntos con el anarquismo. Daniel Rops, en *Elementos de nuestro destino*, afirma que “la condición proletaria es a nuestra civilización lo que la esclavitud fue en el mundo antiguo: cada uno de nosotros lleva en sí una parte de deshonor” (cit. en Loubet del Bayle, 2001). No obstante, no hay que confundirse con la ilusión del marxismo que pretende emancipar al proletariado: capitalismo y comunismo son los dos hermanos gemelos de una ideología materialista, sin moral, basada en el interés. Robert Aron, en la revista *Ordre Nouveau*, sostiene también que

la rebelión marxista, que pretende ser audaz e innovadora, aparece como una recuperación más consecuente de los temas fundamentales de la sociedad actual, como una rigurosa culminación reformista de los errores más monstruosos del capitalismo (cit. en Loubet del Bayle, 2001).

Además, el marxismo, al pregonar la dictadura del proletariado, vuelve a

caer en la misma trampa que todas las ideologías basadas en el Estado como medio de opresión legítimo: Robert Aron y Arnaud Dandieu escriben en *La révolution nécessaire* (La revolución necesaria) que

si el proletariado en el poder constituye un Estado, tan centralizado, tan rígido como los otros Estados, monárquico, fascista o burgués, su vicio profundo será el mismo y terminará fatalmente en los mismos abusos; estos no son el hecho de tal o cual clase, sino resultado de un error espiritual común a todas las clases, que consiste en vejar al individuo en nombre de marcos abstractos (cit. en Loubet del Bayle, 2001).

Aron y Dandieu retoman además en esta obra el texto profético de Bakunin sobre la hipotética realización de una dictadura del proletariado: “En su interior, será la esclavitud; en el exterior, la guerra sin cuartel a menos que todos los pueblos se resignen a sufrir el yugo de una nación esencialmente burguesa y de un Estado tanto más despótico en cuanto se llamará Estado popular” (cit. en Loubet del Bayle, 2001).

Contra cierta idea preconcebida, y a pesar de la diversidad de itinerarios de cada individuo, encontramos en el movimiento inconformista de los años 1930 una crítica no menos severa del fascismo. Alexandre Marc y René Dupuis, en *Jeune Europe* (Joven Europa), escribían:

El fascismo pretendió liberar al hombre de la esclavitud del materialismo, pero haciendo del Estado la expresión suprema de la vida material y espiritual de la nación reduce al fin de cuentas el espiritualismo que pretendía encarnar a un materialismo indirecto, pues la estadolatría, en la forma absoluta que le dan, no es otra cosa que la transposición política del materialismo (cit. en Loubet del Bayle, 2001).

Además, según Mounier, el fascismo no cuestionó “básicamente los cimientos del capitalismo: primacía del beneficio, fecundidad del dinero, potencia de la oligarquía económica” (cit. en Loubet del Bayle, 2001).

Este conjunto de críticas está acompañado de propuestas políticas con un acento fuertemente libertario. En la mayor parte de los escritos de los inconformistas, la sociedad es un hecho que no existe por sí, sino por el hombre. Retomando la terminología proudhoniana, Robert Aron y Arnaud Dandieu afirman así en *La révolution nécessaire*:

En oposición a esas sociedades animales puramente gregarias, donde el individuo no vale sino en relación al conjunto, la sociedad humana ofrece esa paradoja de ser ante todo an-arquista. An-arquía no es nihilismo, según una confusión grosera y muy frecuente: la sociedad humana no tiende a destruirse, sino más bien a subordinarse a los intereses espirituales de quienes la componen (cit. en Loubet del Bayle, 2001).

Ordre Nouveau proponía por ejemplo instituir entre los pueblos europeos organismos supranacionales para coordinar una planificación de abajo hacia arriba de la producción y del consumo. Por otra parte, el Estado es des-teologizado, al punto de que se lo escribe con minúscula en las columnas de *Ordre Nouveau*:

El estado no está por arriba de las patrias ni de las naciones: está a su servicio. Ejecutor del trabajo sucio, tiene bajo su competencia funciones de estadística, de

seguridad, de clasificación, de arbitraje administrativo y económico. Sus iniciativas están rigurosamente limitadas. La iniciativa pertenece en efecto a los agrupamientos locales (comunidades y corporaciones) y a los diversos organismos que representan a los gobiernos locales y a los individuos (células ONG, sindicatos, agrupamientos corporativos...) (Loubet del Bayle, 2001).

Reencontramos así el ideal libertario de la abolición del Estado y de las clases sociales, como lo atestiguan por ejemplo los últimos puntos del programa de *Ordre Nouveau* en su “Manifiesto” (1933):

7) Este régimen debe implicar por su dinámica normal la desaparición de los profesionales del Estado y del estatus de las clases, es decir, la eliminación de los factores decisivos de la inflación, la desocupación y la guerra moderna económica y militar. 8) Es en nombre de antagonismos naturales fecundos y creativos que queremos eliminar los antagonismos artificiales y destructivos que hace nacer el capitalismo materialista. 9) Estamos con el proletariado, más allá de sus agitadores, contra la condición proletaria (Loubet del Bayle, 2001).

En otras palabras, como afirma Mounier, no existe diferencia fundamental entre el federalismo libertario inspirado en Proudhon y los programas de *Ordre Nouveau* o de *Esprit*, en tanto el Estado no es ya concebido como órgano coercitivo: “Ya no veo casi una diferencia *práctica* entre las fórmulas de *El principio federativo* y las del Estado de inspiración pluralista, del cual el personalismo ya ha esbozado más de una vez su inspiración” (Mounier, 1966). En su obra *Comunismo, anarquía, personalismo*, Mounier da testimonio además de un gran conocimiento de la cultura y de los escritos anarquistas, con respecto a los cuales no esconde su simpatía:

Una cierta corriente anarquizante, madurada en la experiencia obrera, sigue viva aún en el mundo entero. Adormecida desde hace algunos años, se encoleriza cada vez que se siente provocada. No dudaría en decir que para nosotros, los personalistas, es una de las esperanzas en las que confiamos, por el futuro y por el desarrollo de este movimiento (Mounier, 1966).

Así, agrega:

Por riguroso que sea el itinerario que se nos ha fijado en determinadas épocas de crisis, por más estrecha que sea la iniciativa que nos permite el codo a codo de la salvación pública, esta dura guerra solo es una guerra de hombres si la libertad guía nuestros pasos. Ese es el mensaje profundo del pensamiento anarquista, sin sus infantilismos y sin sus utopías (Mounier, 1966).

UNA LITERATURA POLÍTICA EN LOS MÁRGENES DEL ANARQUISMO: GEORGE ORWELL Y ALBERT CAMUS

George Orwell

George Orwell (1903-1950), sin proclamarse explícitamente anarquista en sentido estricto, sin embargo supo hallarse políticamente muy próximo a ese movimiento. Hijo de un funcionario colonial inglés, tenía a la vez conciencia

de su pertenencia a la burguesía y odiaba el sistema de clases inglés. Muy temprano, sus impulsos libertarios contra la autoridad de la institución escolar conviven con un apego a los valores tradicionales. Esta paradoja, con una lógica que él expresa bajo el nombre de *anarquismo tory*, se encuentra más adelante con su experiencia dentro de la policía colonial de Birmania. De allí saldrá imbuido de un anticolonialismo feroz y con una crítica a las buenas conciencias de los que permanecen en Inglaterra aprovechándose de los beneficios del imperio. La elaboración de su pensamiento socialista comienza realmente al entrar en contacto con la clase obrera, al mezclarse con ella en el marco de una encuesta social que dará origen al libro *El camino de Wigan Pier*. Descubre allí la solidaridad entre trabajadores, el respeto a los valores compartidos, la aspiración a una vida mejor y a la preservación de la vida privada, características que Orwell va a reagrupar bajo el apelativo de *common decency* (Michéa, 2000).

Pero es sobre todo durante la guerra de España, de la que surge su obra *Homenaje a Cataluña*, cuando verá realizado políticamente en actos ese socialismo y se sentirá muy cercano a los anarquistas. Ese socialismo obrero se opone al socialismo de los intelectuales de izquierda, alejados de la realidad, que van a construir una nueva lengua popularizada en su novela 1984 con el nombre de “neolengua”.

En su ensayo “La política y la lengua inglesa” Orwell va a denunciar el socialismo de los intelectuales o revolucionarios profesionales que desestiman la moral en beneficio del ansia de poder. Este socialismo se caracteriza por el empobrecimiento tanto del pensamiento como del lenguaje, sometidos a dos imperativos: la construcción de un enemigo abstracto que debe ser eliminado radicalmente, y la de un seudodiscurso científico que legitima la dominación de los intelectuales, en nombre de su título de sabio, sobre los obreros. Contra toda ideología de la tábula rasa, Orwell afirma las virtudes de la tradición y del pasado, desde el momento que permiten a los hombres vivir en común. En ruptura con el existencialismo sartreano, Orwell define la libertad como “una suma de fidelidades y de hábitos que componen un universo personal que se trata a la vez de proteger y de compartir”. Así, contra un pretendido sentido de la historia que evacuaría desde ese momento toda cuestión moral, Orwell coloca en el corazón de su reflexión la siguiente pregunta: ¿eso me vuelve más o menos humano? El avance de los totalitarismos, nazismo y estalinismo, llevó a Orwell, anticipando así los análisis de Hannah Arendt o de Cornelius Castoriadis, a cuestionar la libertad de los modernos teorizada por Benjamin Constant, propia del liberalismo. Frente a los totalitarismos, en efecto, ya no basta con querer preservar la esfera privada. En esto se une perfectamente con la tradición anarquista, afirmando paradójicamente, pero con total lógica: “La primacía de lo político era necesaria, pero con el objetivo último de proteger mejor los valores no políticos”.

Albert Camus

Luego de un breve pasaje por el Partido Comunista (1935-1937), del cual fue excluido por haber apoyado a militantes argelinos sacrificados por

Moscú, Camus toma partido a favor de un socialismo humanista, a la vez antiautoritario y anticapitalista. Desconfiando ya del poder político confiscado por algunos hombres, puede observar en sus *Carnets*, de 1937, que “aquellos que poseen grandeza en sí mismos no hacen política”. Milita entonces por una “verdadera democracia popular y obrera”, que busque la abolición de la condición del asalariado, pero también la emancipación de los colonizados de Indochina e incluso de Argelia.

Camus colaboró en numerosos diarios libertarios y defendió como testigo a anarquistas como Maurice Laisant, acusado de haber sido el iniciador de una campaña de afiches anticolonialista durante la guerra de Indochina de 1945. Colaboró particularmente con el diario *Témoins*, al cual propone la carta de Simone Weil a Bernanos sobre el comportamiento de los anarquistas durante la guerra de España (número 7, de 1954), lo que suscita numerosas discusiones y autocríticas en los medios libertarios. Pero la polémica que sin duda ha hecho más ruido gracias a ese diario anarquista fue la publicación de su artículo “El rechazo del odio”, que busca reactualizar el espíritu de la Resistencia sin aceptar la concepción comunista de la paz, contra las ideas de Sartre explicitadas en su artículo “Los comunistas y la paz”. El otro diario de tendencia anarquista en el que escribe Camus es *La Révolution Prolétarienne*, dirigido por el sindicalista revolucionario Pierre Monatte, y en el cual Simone Weil había escrito en los años 1930. Es allí donde Camus sigue tomando posiciones políticas ante una serie de acontecimientos candentes, en una perspectiva que refleja las posiciones de la mayor parte de los anarquistas. En 1958, critica en ese diario sobre todo al Frente de Liberación Nacional (FLN) y sus atentados contra los sindicalistas argelinos partidarios de Messali Hadj, antiguo amigo de Camus.

Albert Camus es un escritor comprometido políticamente, como lo testimonian sus dramas *Los justos*, *Los posesos* (adaptación de la obra de Dostoievski), *El estado de sitio* o su novela *La peste*, pero lejos de quedar sometido a una ideología o a un partido, su “pensamiento meridional” es completamente libertario en su crítica humanista de todo fanatismo y en sus propuestas teñidas de la tradición anarco-sindicalista. En el diario *Le Libéraire* del 5 de junio de 1952, Camus escribe dirigiéndose a los anarquistas:

La única pasión que anima a mi libro *El hombre rebelde* es justamente la del renacimiento. En lo que a ustedes concierne, tienen derecho a pensar, y a decir, que yo fracasé en mi propósito y que, en particular, yo no fui útil al pensamiento libertario, del que sin embargo la sociedad del mañana no podrá prescindir. No obstante tengo la certeza de que se reconocerá, cuando se extinga el estéril ruido que se ha generado alrededor de este libro, que contribuyó, a pesar de sus defectos, a tornar más eficaz este pensamiento y, al mismo tiempo, a consolidar la esperanza, y la suerte, de los últimos hombres libres (Camus, 2008).

DOS PENSADORES HETERODOXOS: JACQUES ELLUL Y CORNELIUS CASTORIADIS

Jacques Ellul

Jacques Ellul (1912-1994), jurista, historiador y sociólogo, fue profesor hasta 1980 en el Instituto de Estudios Políticos de Bordeaux. Intelectual inclasificable que se consideraba a la vez anarquista y cristiano,

por haber bosquejado un cuadro sombrío de la sociedad tecnológica que abandona al hombre moderno a las manipulaciones de la propaganda, a la opresión estatal y a la ilusión política, a menudo se lo acusó de describir –no sin satisfacción– el mundo como un campo en ruinas (Troude-Chastenet, 1992).

Desde los inicios de la Guerra Fría, analiza lo que cree el “desafío del siglo”: los sistemas de información y de comunicación y, en general, la técnica. Al contrario de los sistemas totalitarios que desarrollaban una propaganda centralizada por el partido, Ellul cree demostrar los mecanismos difusos que, en las masivas sociedades de consumo, conducen a los individuos a aceptar sus condiciones. Lo que caracteriza a nuestras sociedades es ante todo la técnica, que termina englobando la totalidad del espacio de la vida. La técnica no es neutra y está en vías de determinar todo, ya sea lo económico o lo político, desde el momento en que, según el criterio dominante que es la eficacia, la técnica se transforma a sí misma en una norma: “Lo que se pueda hacer, se hará”. El mito del progreso abraza así la causa de la técnica según el principio de acumulación, con la pretensión de resolver los problemas que se presentarán a través de su ruta sin recurrir a lo político o a la ética.

Contra la supuesta neutralidad de la técnica, pero también contra la pretendida neutralidad de la sociología, Ellul afirma una postura filosófica que implica un juicio político, única opción que permite salir del sistema cognitivo dominante. Esa postura es de inspiración cristiana y anarquista: miembro del Consejo Nacional de la Iglesia Reformada de Francia, considera que el mensaje de Cristo siempre es actual, saludable a la vez moral y políticamente. Por otra parte, aunque no cree en una sociedad anarquista pura, liberada de todo poder y de toda jerarquía, Ellul considera que

cuanto más aumenta el poder del Estado y de la burocracia, más necesaria es la afirmación de la anarquía, única y última defensa del individuo, es decir, del hombre. Todavía es necesario que la anarquía encuentre su mordacidad y su coraje, tiene un buen porvenir delante suyo (Ellul, 1998).

Cornelius Castoriadis

Si bien Cornelius Castoriadis (1922-1997) nunca se reivindicó explícitamente como anarquista, en su pensamiento encontramos lo esencial de los temas que permiten identificarlo así: crítica del capitalismo, del Estado, de la religión, concepción de la autonomía a todo nivel (político, económico, etc.) (Prat, 2012).

Aunque al principio adhirió a un partido trotskista, se separa de este en 1949 para constituir un grupo autónomo llamado Socialismo o barbarie. El punto fundamental que Castoriadis va a desarrollar es la idea según la cual la

sociedad, con sus instituciones, su lengua, etc., es el producto de la creación de los hombres y de su imaginario. En este sentido, no existe basamento o garantía extrasocial (trascendente-sagrado o funcional-racional) de las sociedades institucionalizadas. Las formas que toman las sociedades son el resultado de su propia creación, lo que significa que son los hombres los que se dan a sí mismos su propia ley.

Desarrollando al máximo ese principio, Castoriadis va a poder reformular la noción de alienación, que lleva a creer que uno no está en el origen de sus propias leyes, conduciendo así a la heteronomía. Las sociedades heterónomas se pensarán así como sociedades cuyo basamento está garantizado por ejemplo por Dios o por la historia, clausurando de este modo el imaginario cuyo principio es precisamente cuestionar todo basamento y crear algo nuevo. Aunque para Castoriadis el arquetipo de las sociedades heterónomas es la sociedad religiosa, existe también en las sociedades contemporáneas una forma de heteronomía.

Por un lado, el Estado continúa haciendo la ley en lugar de los ciudadanos, y ello en virtud del principio de representación, cuya esencia es aristocrática y no democrática. Castoriadis, a semejanza de Proudhon, va a ver además en el principio representativo la sobrevivencia de un principio religioso:

Hay una metafísica de la representación política que determina todo, pero que jamás es dicha o explicitada. ¿Cuál es ese misterio teológico, esa operación alquímica, que hace que nuestra soberanía, un domingo cada cinco o siete años, se transforme en un fluido que recorre todo el país, atraviese las urnas y surja a la noche en las pantallas de la televisión con el rostro de los “representantes del pueblo” o del Representante del pueblo, el monarca titulado “presidente”? Hay allí una operación visiblemente sobrenatural, que nadie jamás intentó establecer o incluso explicar (Castoriadis, 2007).

Por otro lado, el capitalismo reduce el imaginario a su propia lógica, ya que “todas las actividades humanas y todos sus efectos llegan a ser considerados, más o menos, como actividades y productos económicos o, como mínimo, caracterizados y valorizados esencialmente por su dimensión económica” (Castoriadis, 2008). Toda sociedad dividida según la distinción dirigentes/dirigidos, explotadores/explotados corresponde a una organización social heterónoma.

Además, la política es ante todo un asunto de opinión, de *doxa*, y por ello la dominación sobre la sociedad por parte de los expertos es ilegítima. Esas críticas de la heteronomía condujeron a Castoriadis a censurar tanto el capitalismo como los regímenes comunistas o las contemporáneas “oligarquías liberales”. Contra la heteronomía social que dominó el curso de la historia, Castoriadis cree refundar el proyecto de autonomía a partir de su origen, que fue el de la democracia ateniense, continuada y retomada por el movimiento de las Luces y más tarde por el movimiento obrero. La autonomía supone muchas cosas: primero, el cuestionamiento perpetuo del orden gracias a la toma de conciencia, por parte de la sociedad, de su autoinstitución.

La autonomía de la sociedad presupone, evidentemente, el reconocimiento explícito de que la institución de la sociedad es autoinstitución. Autonomía

significa, literal y profundamente, que plantea su propia ley por sí misma. Autoinstitución explícita y reconocida; reconocimiento por la sociedad de sí misma como fuente y origen; aceptación de la ausencia de toda norma o ley extrasocial que pudiera imponerse a la sociedad; por ello mismo, apertura permanente de la cuestión abisal: ¿cuál puede ser la medida de la sociedad si no existe ningún patrón extrasocial, cuál puede y cuál debe ser la ley...? (Castoriadis, 1999).

Esta ausencia de ley extrasocial supone la igualdad de los ciudadanos y el fin de la jerarquía del poder político. Castoriadis afirma, en efecto, la posibilidad de la democracia directa, así como la indisociabilidad de la libertad y de la igualdad: solo somos libres si no somos dominados por nadie y si podemos elaborar en conjunto las reglas que nos conciernen. En ese sentido, la autonomía no se limita al dominio de la esfera política, concierne también a lo económico, ya que supone la abolición de las clases, la igualdad de los salarios y la autogestión democrática de las empresas.

Pluralidad de prácticas

EL MUNICIPALISMO LIBERTARIO

El municipalismo libertario, ampliamente teorizado por Murray Bookchin (1921-2006), plantea que, paralelamente al Estado y al margen del capitalismo, pueden nacer instituciones libertarias para suplantarlos poco a poco. Esta estrategia se torna posible a partir de la comuna, que constituye el lugar de elección de la libertad política, y esto al menos desde la ciudad griega. Así,

el único medio de reconstruir la política es comenzar por sus formas más elementales: los pueblos, las ciudades, los barrios periféricos y los centrales, donde la gente vive en el nivel más íntimo de interdependencia política, más allá de la vida privada. Es en este nivel donde pueden comenzar a familiarizarse con el proceso político, un proceso que va mucho más allá del voto y de la información (Bookchin, 1995).

Las grandes metrópolis como Nueva York, Londres o París evidentemente tienen poca similitud con las ciudades de la Antigüedad, como Atenas, que permitían el ejercicio de la democracia directa. No obstante, sea cual fuere el tamaño de las ciudades, cada una está dividida en un cierto número de barrios que permiten concebir territorios de tamaño humano que autoricen ese ejercicio. La magnitud de una ciudad de esa manera no determina en absoluto la forma política que la debe regir, a menos que se acepte que, si la democracia directa solo puede realizarse en ciudades de hasta 20.000 habitantes, en las de 2 millones solo puede reinar una burocracia dictatorial. Bookchin toma el ejemplo de la ciudad de París de 1793, por entonces habitada por 500.000 o 600.000 habitantes, que, gracias a su federación de secciones, pudo organizar muy bien el aprovisionamiento y la seguridad, hacer respetar el tope máximo de precios o incluso asegurar tareas administrativas complejas (Biehl, 1998).

Se trata de distinguir entre aquello que releva lo administrativo y lo que releva lo político. Si se toma el ejemplo de la construcción de una ruta, el proyecto y la construcción misma serán obra de ingenieros y de obreros, y por tanto atañen al registro de lo administrativo y del examen experto, pero la cuestión de saber si hay que construir esa ruta y en qué lugar corresponde al registro de lo político y debe ser sometido al voto de los ciudadanos que queden involucrados por la construcción de esa ruta.

La comuna es el lugar por excelencia de la democracia y se opone a la privatización liberal de la política, que se expresa a través de procedimientos donde el individuo está aislado: los referendos, las encuestas de opinión, los votos por Internet transforman a menudo las opiniones como simple preferencia, cuantificada por un número que no permite revelar ninguna idea (Bookchin, 2003a). Al contrario, la comuna constituye un lugar de socialización que permite la emergencia de la solidaridad y de una cierta “razón colectiva”, si empleamos la terminología proudhoniana. La comuna es

el lugar de palabra en el seno del cual la gente puede confrontar una con otra intelectual y emocionalmente, ponerse a prueba recíprocamente a través del diálogo, el lenguaje del cuerpo, la intimidad personal y modalidades directas, no mediatizadas, del proceso de toma de decisión colectiva (Bookchin, 1995).

En ese sentido, la comuna es propicia para la formación de sí, lo que los griegos llamaban *paideia*, que constituye una de las funciones más pedagógicas de la política. Permite también la existencia de la *philia*, es decir de la solidaridad y de la responsabilidad: la puesta en práctica de un servicio civil que habilita a compartir tareas más ingratas entonces ya no sería percibido como un costo, sino como algo “natural”. “La municipalidad sería entonces vista como una escena teatral donde se despliega la vida pública bajo su forma más plena, un drama político cuya grandeza se extiende a los ciudadanos que son sus protagonistas” (Bookchin, 1995).

Sin embargo, para realizar este ideal es necesario resolver la cuestión económica. Se trata entonces de superar la división griega entre los ciudadanos que decidían y los esclavos que, trabajando para ellos, les permitían tener el tiempo libre para ocuparse de los asuntos de la ciudad. Eso no puede ser posible sino gracias a un cambio del régimen de propiedad: más allá de la propiedad privada, que supone siempre la explotación, y de la propiedad nacionalizada, que multiplica la autoridad del Estado, Bookchin (2011) habla de propiedad municipalizada. En un determinado plazo, los medios de producción deberían poco a poco pertenecer a la comuna, cuyos consejos permitirían tomar las decisiones adecuadas concernientes a la planificación del trabajo, la redistribución de la producción, etc. Los consejos de trabajadores y de ciudadanos permitirían también una cierta adecuación entre decisiones económicas y políticas.

Por otra parte, Bookchin tiene en cuenta los desafíos que atraviesan cada vez más las clases para adquirir una dimensión global, particularmente en lo que concierne a la ecología. Pero esos desafíos constituyen una oportunidad para encarar nuevas políticas comunes que rompan radicalmente con el capitalismo y el estatismo, que ya no son viables.

Si todas esas ideas pueden parecer demasiado “utópicas” para nuestro tiempo, entonces también podemos considerar utópicas las exigencias urgentes de los que reclaman un cambio radical de las políticas energéticas, una reducción drástica de la polución de la atmósfera y de los mares y la puesta en práctica de programas a nivel mundial para detener el calentamiento del planeta y la destrucción de la capa de ozono. ¿Acaso es verdaderamente ilusorio perseguir cambios institucionales y económicos no menos drásticos, pero que se basan en realidad en tradiciones democráticas profundamente arraigadas? (Bookchin, 1995).

LAS ZONAS AUTÓNOMAS TEMPORARIAS (TAZ)

“¿Tendremos que esperar que el mundo entero sea liberado del yugo político, para que uno solo entre nosotros pueda reivindicar haber conocido la libertad?” (Bey, 1998). Contra el sueño universalista del anarquismo tradicional, Hakim Bey anticipa que es posible crear zonas restringidas y

temporarias que permitan vivir de un modo libertario. Para eso, hace falta abandonar la noción de revolución que, en vistas de las relaciones de fuerza y de que solo puede engendrar mártires inútiles, sigue siendo imposible de realizar.

La TAZ es como una insurrección sin compromiso directo contra el Estado, una operación de guerrilla que libera una zona (de terreno, de tiempo, de imaginación), luego se disuelve, antes de que el Estado la aplaste, para volver a formarse en otro lugar o en otro momento (Bey, 1998).

Para ello, la TAZ ante todo debe hacerse de manera discreta, incluso invisible, antes de caer en las redes del Estado. Desde el momento en que es nombrada e identificada, debe prepararse para disolverse, de manera de reaparecer en otro lugar, al abrigo del ojo de las autoridades. Existe toda una tradición de TAZ que Hakim Bey entiende teorizar y reponer con estilo actual, desde las comunidades piratas hasta la república del Fiume en 1920 (que constituye, según Bey, la última utopía pirata).

La última parcela de tierra a ser absorbida por un Estado-nación lo fue en 1899. De ahí en más, el conjunto de los territorios del planeta se supone que están civilizados. Sin embargo, quedan muchas zonas que escapan de facto al control cartográfico, y el objetivo de las TAZ consiste precisamente en precipitarse en esos “fractales invisibles”. Hakim Bey consagra sobre todo un capítulo a las posibilidades de servirse de la cartografía de Internet para crear espacios libres autónomos, utilizando a la vez una defensa y un ataque según la estrategia de los *hackers*.

Las TAZ no pueden surgir sino bajo ciertas condiciones: primero, la liberación psicológica. Los individuos deben desalienarse, particularmente con respecto al trabajo, que a menudo tiene más impacto en nuestras vidas cotidianas que la legislación estatal. La realización de espacios libres y la puesta en práctica de la libertad son posibles rápidamente, pues la utopía es ella misma alienante, al proyectar en un futuro incierto resentimientos inscriptos en una ideología que hace del sujeto una víctima eterna. Luego, Internet debe ser tomada en cuenta como nuevo territorio que se superpone a otros, y debe transformarse en un arma facilitadora para la creación de TAZ. Finalmente, la rigidez creciente del poder de Estado “debe seguir su curso actual, donde una rigidez histérica viene cada vez más a enmascarar un vacío, un abismo del poder. A medida que el poder ‘desaparece’, nuestra voluntad de poder debe ser la desaparición” (Bey, 1998).

Sin embargo, el carácter efímero de las TAZ, que rompe con toda esperanza de revolución y de justicia social, no logra la unanimidad entre los anarquistas. Ya a comienzos del siglo XX hubo polémicas entre los anarquistas sobre los medios libres llamados “autónomos”. Así, un periodista de *Le Libertaire* del 22 de noviembre de 1902, respondiendo a los ideales expresados por Henri Zizly, quien trabajaba para el establecimiento del ámbito libre de Vaux, ponía el dedo en la llaga acerca de lo que le parecía una ilusión:

Vivir mejor de lo que se vive en la sociedad capitalista... Aquí, lo confieso, no comprendo del todo. ¿En qué sentido este medio será más libre que cualquier otro? ¿En qué sentido estará al costado de la sociedad capitalista? Naturalmente estaremos obligados a comerciar con el exterior, se manejará dinero, la colonia se

asentará sobre un terreno comprado, alcanzado por los impuestos; no estará al abrigo de ninguna de las leyes que nos aplastan. Nuestra querida Patria irá hasta allí para devorar a sus hijos, como en cualquier parte. No veo de ninguna manera cómo la sociedad capitalista puede ser menoscabada... (cit. en Legendre, 2006).

ALTERMUNDIALIZACIÓN Y AUTOGESTIÓN

A partir de los años sesenta, una parte de la izquierda francesa, particularmente el Partido Socialista Unificado (PSU), la extrema izquierda y la Confederación Francesa Democrática del Trabajo (CFDT), redescubre las virtudes de la autogestión en una coyuntura, a la vez ideológica, con la crítica del marxismo ortodoxo sostenido por el Partido Comunista Francés (PCF), e histórica, con las experiencias de Yugoslavia y de Argelia, donde un socialismo autogestionario parece cohabitar con un poder por lo menos autoritario. Como podía afirmar en 1971 Robert Chapuis (que será secretario nacional del PSU en el período 1973-1974):

La autogestión solo puede ser analizada en un sistema coherente donde se considera el problema de la producción, y ese es el rol de la organización de los productores; pero hay que tener en cuenta también los problemas de la organización de los ciudadanos y de la dirección política. El federalismo yugoslavo permitió la autogestión proporcionando un dato político más cercano a la base. Pero hay un tercer nivel, el del Estado, pues si este no es democrático, como era el caso en Yugoslavia, va a hacer que la autogestión se derrumbe. Porque cuando se persigue a la democracia en un lugar, no hay que creer que ella pueda reaparecer en otro. [...] Finalmente es un sistema muy delicado, y para nosotros eso implica que haya una transformación del poder a nivel de empresa, a nivel de las regiones y a nivel del Estado (Chapuis, 1971).

A pesar de algunas desilusiones aparejadas por esas experiencias, la noción de autogestión hace explícitamente su aparición en el lenguaje político originada en tres corrientes de pensamiento: un marxismo heterodoxo que rechaza el centralismo democrático y el estalinismo, particularmente con André Gorz, Pierre Naville o Henri Lefebvre; un cristianismo social, influido por el personalismo de Emmanuel Mounier, con Henri Desroche, Pierre Rosanvallon o Albert Meister; finalmente, el anarquismo, movimiento que sobre todo estará en el origen de la revista *Autogestion*, de 1966, que se transformará en *Autogestions*, en plural, en 1980. En 1973, los obreros de la fábrica relojera LIP descubren que la dirección prevé licenciar a 480 empleados. La fábrica de Palente, en los alrededores de Besançon, es inmediatamente ocupada (Collectif, 2010). Una asamblea general decide relanzar la producción bajo control de los trabajadores, con el lema: “Es posible: fabricamos, vendemos, pagamos”.

Después de un eclipse de unos veinte años, la autogestión, como práctica y como proyecto de sociedad, vuelve a un primer plano de la escena política con el nacimiento de los movimientos altermundialistas y los movimientos sociales en América del Sur.

A comienzos del siglo XX, las *mancomunales* (3) chilenas, que se podrían traducir como “uniones comunitarias”, provienen de los medios mutualistas

agrícolas y artesanales. Funcionan de manera autónoma, independientemente del Estado y basando su trabajo en la cooperación igualitaria más que en la explotación. En los primeros años del siglo XX, la Primera Convención Nacional de Mancomunales cuenta quince organizaciones, o sea alrededor de 20.000 miembros. También en Colombia encontramos algunos ensayos libertarios, como la Comuna Libre de Magdalena en los años 1900, o la Comuna de Barrancabermeja, que es severamente reprimida en 1927 (Fajardo Sánchez, 2000). En Brasil, el anarco-sindicalismo está muy presente a comienzos del siglo XX. En San Pablo y en Río de Janeiro las huelgas son particularmente numerosas y están acompañadas de experiencias autogestionarias, sobre todo con la creación de comisiones de fábrica encargadas de la organización del trabajo y de la vida en el taller. En cuanto a México, el anarquismo comienza a tomar vuelo a comienzos de los años 1860, con Plotino Rhodakanaty, quien tradujo la primera obra anarquista en ese país: *Idea general de la revolución en el siglo XIX*, de Proudhon, y con Julio Chávez López, precursor del zapatismo, quien publica en 1869 uno de los primeros textos anarquistas mexicanos: *Manifiesto a todos los pobres y oprimidos de México y del universo*, que mezcla influencias proudhonianas y fourieristas (Baschet, 2005). En los años 1870, el movimiento libertario se radicaliza y se une a movimientos indígenas para la recuperación de tierras.

Pero es sobre todo en el seno de los movimientos lanzados por Emiliano Zapata Salazar (1879-1919), quien además había leído con interés a Kropotkin, y Ricardo Flores Magón, donde los anarquistas van a dejar su sello. En el Plan de Ayala de los zapatistas, de 1911, los temas de la expropiación de tierras, del rechazo al Estado y de la reivindicación de justicia coinciden con las aspiraciones libertarias. Por otra parte, el Partido Liberal mexicano, cuyo primer congreso se realiza en 1901, va poco a poco a alejarse del liberalismo para ir hacia el anarco-sindicalismo. Dirigido por los hermanos Enrique y sobre todo Ricardo Flores Magón (1874-1922), ya desde fines del siglo XIX fuertemente marcados por los escritos de Bakunin, Kropotkin y Tolstoi (Flores Magón, 1990), este partido proveerá los elementos que se pondrán en juego para edificar una sociedad basada en principios libertarios. Es así que la comuna fronteriza de Mexicali, ocupada en 1911, va a constituir una verdadera pequeña república anarquista, a pesar de su corta duración (algunos meses), debido particularmente a la defección de la población local con respecto al movimiento.

Casi un siglo después, esas prácticas de inspiración anarquista vuelven a estar en primer plano de la escena en América Latina. Desposeídos o bajo la amenaza de expulsión de sus tierras o de sus trabajos, numerosos pueblos de América del Sur se organizan para reapropiarse de la cosa económica y la cosa política, y su lucha toma la forma de prácticas colectivas de inspiración libertaria incluso si ellas no siempre son reivindicadas como tales. La reapropiación del espacio de vida se hace así conformando asambleas de ciudadanos bajo la forma de democracia directa, de ocupación de tierras o de lugares de producción como las fábricas, la resolución colectiva de las necesidades sociales como la educación, la salud, etc. De esa manera, los años 1990 han estado marcados por la sublevación zapatista o las movilizaciones indígenas y campesinas en Ecuador, que llevaron a la caída del gobierno en 1997 (Collectif, 2010). En los años 2000, nos detendremos

muy particularmente en la recuperación de empresas por parte de los trabajadores en Argentina, como consecuencia de la crisis de 2001, y la Comuna de Oaxaca, en México, en 2006, que va a dar origen a un vasto movimiento de democracia directa y de autogestión (Holloway, 2007). Así, estos movimientos se abren a las problemáticas que encuentran los estudiantes, los trabajadores precarizados, los sin techo, los artistas, las clases medias, superando de este modo la mera lucha en términos de clases, y dejándose también impregnar por problemáticas culturales, que implican particularmente el vínculo con la tierra, con las costumbres, etc.

Oaxaca

En mayo de 2006, la movilización emprendida por la sección 22 del sindicato de maestros (SNTE), para reclamar la mejora de las condiciones de trabajo y el aumento de salarios, superará ampliamente el ámbito de los maestros como consecuencia de la represión del movimiento. Alrededor de 350 organizaciones constituirán la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), que nuclea alrededor de un millón de personas. Varios miles de barricadas ponen en vilo a la ciudad durante los seis meses de conflicto, varios centenares de miles de personas se reúnen en cada manifestación, los medios de comunicación son controlados, los edificios públicos y los centros comerciales son ocupados. La APPO existirá a la vez como contrapoder del Estado y como una asamblea ciudadana que engendra nuevos modos de sociabilidad y nuevos espacios públicos autónomos. La APPO es así un órgano de lucha, particularmente contra las privatizaciones y las multinacionales, que permite coordinar los proyectos que se inscriben en la realización de una nueva sociedad autónoma. Esta realización puede hacerse parcialmente, con medios limitados, pero el ideal nunca se pierde de vista y debe ser puesto en práctica inmediatamente, sin esperar la realización de las promesas de cualquier partido o gobierno (lo cual genera sobre todo debates tumultuosos con formaciones políticas como el Frente Popular Revolucionario (FPR), que espera que la APPO participe en las elecciones, mientras que las comunidades y los movimientos sociales se oponen a ello vivamente) (Lapierre y Vaneigem, 2008).

La recuperación de empresas en Argentina

El movimiento de recuperación de empresas en Argentina se produce tras la crisis económica de 2001, que implicó el cierre de varias decenas de miles. Muy pronto, más de 200 empresas son recuperadas por los trabajadores, movimiento que perdura en los años siguientes, pero a un ritmo más lento (Almeyra, 2006). El caso de la empresa Zanón es ejemplar. Esta fábrica de cerámicas es llevada a la quiebra bajo el pretexto de falta de rentabilidad, a lo cual siguió el despido de los asalariados. Los trabajadores la ocupan desde 2002, obtienen la declaración de quiebra en agosto de 2005 y la ley de expropiación en agosto de 2009. La gestión obrera de Zanón recibe el sostén de los indígenas mapuches, de la población local e incluso de prisioneros de una cárcel vecina, que en algunos casos donan su ración de comida durante

las primeras huelgas. Comienzan con 260 trabajadores que retoman la producción. Desde marzo de 2002, deciden la igualdad de salarios entre los trabajadores. De 2002 a 2004 pasan de 260 a 400 trabajadores, y de una producción de 10.000 metros cúbicos de cerámica a 310.000 metros cúbicos. Todo es decidido en asamblea general, los delegados son revocables y hay rotación de los puestos de dirección. El sindicato es independiente del Estado, de los partidos y es un instrumento de desarrollo de la democracia obrera.

3. En castellano en el original. [N. del T.]

Conclusión

El anarquismo hoy

La riqueza del anarquismo, tanto desde el punto de vista de las experiencias históricas como de las teorías políticas, conduce a cualquier hombre honesto a tomar este movimiento en serio. Su historia, que a menudo ha permanecido oculta, sin embargo sigue aflorando desde las grietas que se abren en el poder, y sus ideas, lejos de reducirse a algunos presupuestos ignorantes, no dejan de impregnar las prácticas y las conciencias enfrentadas a la dominación y la explotación. Los anarquistas, aunque poco numerosos, a lo largo de su historia han podido hacer coincidir sus ideas con las inspiraciones profundas del pueblo, participando así en la creación de momentos revolucionarios que, aun sin alcanzar la victoria, dejan la impronta de la libertad que las generaciones futuras deberán descubrir. En ese sentido, el anarquista no teme lo trágico, porque sabe que la “memoria de los vencidos” (Ragon, 1990) puede resurgir en cualquier momento con más fuerza. Fuerza que trabaja lo real en la sombra, anónimamente, lentamente. Como escribía Proudhon:

Por debajo del aparato gubernamental, a la sombra de las instituciones políticas, lejos de las miradas de los hombres de Estado y de los sacerdotes, la sociedad producía lentamente y en silencio su propio organismo; se construía un orden nuevo, expresión de su vitalidad y de su autonomía, y negación de la antigua política como de la antigua religión (Proudhon, [1851] 2000).

Trabajando por la realización de una sociedad realmente autónoma, los anarquistas no se refugian en un sueño utópico que los desconectaría de la realidad. Al contrario, es en el seno de lo real que su combate cobra todo su sentido. Es su vigilancia lo que los ha convertido en los primeros en denunciar y luchar contra el totalitarismo soviético en nombre precisamente de una revolución que permitiría una verdadera emancipación, contra la idea de que todo antitotalitarismo sería contrarrevolucionario. Los anarquistas, además, no tienen miramientos con la democracia liberal y el capitalismo, denunciando toda servidumbre voluntaria y consentida. La libertad es difícil: se toma, se aprende, se ejerce y demanda esfuerzos. Como escribía Tucídides: “Hay que optar: descansar o ser libre”. En vista de las crisis que atraviesan actualmente el mundo –crisis del capitalismo, crisis de la representación, crisis del medio ambiente, crisis de un proyecto de futuro común–, el anarquismo tiene actualidad. Superando dicotomías inútiles –capitalismo y comunismo, democracia y liberalismo, individuo y sociedad, naturaleza y cultura, teoría y práctica–, el anarquismo es capaz de proponer vías fecundas para explorar. En fin, apostamos a que incluso si la idea de anarquía no siempre es conscientemente formulada, las aspiraciones que

conlleva están más vivas que nunca.

Bibliografía

- AA. VV. (1978), *Qui a peur de l'autogestion? Liberté ou terreur*, París, UGE.
- (2010), *Autogestion: hier, aujourd'hui, demain*, París, Syllepse.
- (2011), “Libres. De quelle liberté?”, en *Réfractions*, nº 27.
- Albert, M. (2003), *Après le capitalisme. Éléments d'économie participaliste*, Marsella, Agone [ed. cast.: *Parecon: vida después del capitalismo*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2005].
- Albert, M. y Hahnel, R. (1991), *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton, Princeton University Press.
- Almeyra, G. (2006), *Rébellions d'Argentine: tiers-état, luttes sociales et autogestion*, París, Syllepse [ed. cast.: *La protesta social en la Argentina (1990-2004): fábricas recuperadas, piquetes, cacerolazo, asambleas populares*, Buenos Aires, Continente, 2004].
- Angaut, J.-C. (2009), *La liberté des peuples. Bakounine et les révolutions de 1848*, Lyon, Atelier de Création Libertaire.
- Ansart, P. (1970), *Naissance de l'anarchisme, esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, París, PUF [ed. cast.: *El nacimiento del anarquismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973].
- Archinov, P. ([1928] 2000), *L'histoire du mouvement makhnoviste (1918-1921)*, Coeuvres-et-Valsery, Ressouvenances [ed. cast.: *Historia del movimiento machnovista (1918-1921)*, Buenos Aires, Argonauta, 1926].
- Armand, E. ([1911] 1934), *Petit manuel anarchiste individualiste*, Orléans, L'en dehors.
- ([1934] 2009), *La révolution sexuelle et la camaraderie amoureuse*, París, Zones [ed. cast.: *Amor libre o sexualismo subversivo*, Valencia, Generación Conciente, sin fecha de edición, aproximadamente década de 1920; *La camaradería amorosa*, Buenos Aires, Biblioteca Sarmiento, sin fecha de edición, aproximadamente década de 1920].
- Arnould, A. ([1878] 1981), *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, Lyon, Jacques-Marie Laffont et Associés.
- Arvon, H. (1996), *1921, la révolte de Cronstadt*, Bruselas, Complexe.
- Baillargeon, N. (2001), *L'ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Marsella, Agone [ed. cast. *El orden sin el poder: ayer y hoy del anarquismo*, Argitaletxe, Hondarribia, 2003].
- (2005), *Éducation et liberté, 1793-1918*, tomo 1, Montreal, Lux.
- Bakunin, M. ([1865] 2009), *Catéchisme révolutionnaire*, París, L'Herne.
- ([1866] 1999), “Points essentiels des catéchismes nationaux”, en Guérin, D. (ed.), *Ni Dieu ni maître: anthologie de l'anarchisme*, tomo 1, París, La Découverte [ed. cast.: *Ni Dios ni amo: antología del anarquismo*, Madrid, Campo Abierto, 1977].
- ([1867] 1969), *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, París, Nataf [ed. cast.: *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, Madrid, Aguilera, 1977].
- (1869), “L'instruction intégrale”, en *L'Égalité*, nº 28-31, 31 de julio-21 de

- agosto [ed. cast.: *La instrucción integral*, Barcelona, José J. de Olañeta, 1979].
- ([1871] 2003), *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale en France (1870-1871)*, París, Tops/Trinquier [ed. cast.: *El imperio knutogermánico y la revolución social. Obras completas. Tomo IV*, Barcelona, Tierra y Libertad, 1939].
 - ([1872] 2003), *Les conflits dans l'Internationale*, París, Tops/Trinquier.
 - ([1873] 2003), *Étatisme et anarchie*, París, Tops/Trinquier [ed. cast.: *Estatismo y anarquía*, Barcelona, Orbis, 1984].
 - ([1882] 2000), *Dieu et l'État*, París, Mille et Une Nuits [ed. cast.: *Dios y el Estado*, Barcelona, El Viejo Topo, 1997].
 - (1899), *La Commune de Paris et la notion de l'État*, París, Les Temps Nouveaux [ed. cast.: *La revolución social en Francia. Obras completas. Volúmenes I y II*, Buenos Aires, La Protesta, 1924].
- Basch, V. (1904), *L'individualisme anarchiste: Max Stirner*, París, Alcan.
- Baschet, J. (2005), *La rébellion zapatiste: insurrection indienne et résistance planétaire*, París, Flammarion.
- Bellegarrigue, A. ([1850] 2010), *Manifeste de l'anarchie*, seguido de *Au fait, au fait!! Interprétation de l'idée de démocratie*, Montreal, Lux [ed. cast.: *Manifiesto de la anarquía*, Girona, Lucas de Galibo, 2011].
- Berneri, C. ([1938] 1977), *Guerre de classes en Espagne et textes libertaires*, París, Spartacus [ed. cast.: *Guerra de clases en España. 1936-1937*, Barcelona, Tusquets, 1977].
- Bert, J.-F. (2011), *Introduction à Michel Foucault*, París, La Découverte, "Repères".
- Berthier, R. (1991), *Bakounine politique. Révolution et contre-révolution en Europe Centrale*, París, Le Monde Libertaire.
- (1999), "La Commune de Paris: un mythe fondateur", en Zwirn, J. (ed.), *La Commune de Paris aujourd'hui*, París, Éditions de l'Atelier.
 - (2007), *Michel Bakounine*, Saint-Georges Oleron, Les Éditions Libertaires.
- Besnard, P. (1936), *Le monde nouveau: son plan, sa constitution, son fonctionnement*, París, CGTSR [ed. cast.: *El mundo nuevo: su plan, su constitución, su funcionamiento*, Buenos Aires, Imán, 1935].
- Bey, H. (1998), *TAZ*, París, Éditions de l'Éclat [ed. cast.: *TAZ: la zona temporalmente autónoma*, Madrid, Talasa, 1996].
- (2011), *Zone interdite*, París, L'Herne.
- Biehl, J. (1998), *Le municipalisme libertaire*, Montreal, Écosociété [ed. cast.: *Las políticas de la ecología social: municipalismo libertario*, Barcelona, Virus, 2009].
- Bookchin, M. (1995), *From Urbanization to Cities. Toward a New Politics of Citizenship*, Londres, Cassell.
- (2003a), *Pour un municipalisme libertaire*, Lyon, Atelier de Création Libertaire.
 - (2003b), *Qu'est-ce que l'écologie sociale?*, Lyon, Atelier de Création Libertaire.
 - (2011), *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Montreal, Écosociété [ed. cast.: *Rehacer la sociedad: senderos hacia un futuro verde*, Santiago de Chile, LOM, 2012].

- Bouhey, V. (2008), *Les anarchistes contre la République*, Rennes, PUR.
- Bruhat, J. y Piolot, M. (1958), *Esquisse d'une histoire de la CGT*, Paris, Confédération Générale du Travail.
- Cafiero, C. (1890), *Communisme et anarchie*, Paris, Darnaud [ed. cast.: *Anarquía y comunismo*, Barcelona, Biblioteca Tierra y Libertad, s.f.].
- Call, L. (2002), *Postmodern Anarchism*, Lanham, Lexington Books.
- Camus, A. (2008), *Albert Camus et les libertaires (1948-1960)*. *Écrits rassemblés par Lou Marin*, Marsella, Egrégores.
- Castoriadis, C. (1999), *Les carrefours du labyrinthe*, tomo 2: *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil [ed. cast.: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988].
- (2007), *Les carrefours du labyrinthe*, tomo 4: *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil [ed. cast.: *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998].
- (2008), *Les carrefours du labyrinthe*, tomo 5: *Fait et à faire*, Paris, Seuil [ed. cast.: *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1988].
- Chanial, P. (2007), “Aux origines du socialisme moral et réformiste français”, en Malon, B. (ed.), *La morale sociale. Morale socialiste et politique réformiste*, Latresne, Le Bord de l'Eau.
- (2009a), *La délicate essence du socialisme*, Latresne, Le Bord de l'Eau.
- (2009b), “Le socialisme, un libéralisme d'extrême gauche? Eugène Fournière, la question individualiste et l'association”, en Fournière, E. (ed.), *Essai sur l'individualisme*, Latresne, Le Bord de l'Eau.
- Chapuis, R. (1971), “Qu'est-ce que le PSU?”, en *Revue de la Chronique Sociale de France*, n° 5-6, décembre.
- Chomsky, N. (2005), *Comprendre le pouvoir: l'indispensable de Chomsky*, tomo 2, Bruselas, Aden.
- (2007), *La doctrine des bonnes intentions: entretiens avec David Barsamian*, Paris Fayard [ed. cast.: *Ambiciones imperiales: el mundo después del 11-S. Entrevistas inéditas con David Barsamian*, Barcelona, Península, 2006].
- Chomsky, N. y Foucault, M. (2006), *Sur la nature humaine. Comprendre le pouvoir*, Bruselas, Aden [ed. cast.: *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Buenos Aires, Katz, 2006].
- Clark, J. (1997), “La civilisation et son autre: à la découverte d'une écologie sociale de l'imaginaire”, en *Réfractions*, n° 1.
- Clastres, P. (1974), *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit [ed. cast.: *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila, 1978].
- (1975), *L'Anti-Mythes*, n° 9.
- Coeurderoy, E. ([1854] 1977), *Hurrah!!! Ou la révolution par les cosaques*, Paris, Plasma.
- Colombo, E. (2001), “Anarchie et anarchisme”, en *Réfractions*, n° 7 [ed. cast.: “Anarquía y anarquismo”, en *La voluntad del pueblo*, Buenos Aires, Anarres, 2006].
- Colson, D. (2001), *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Paris, Le Livre de Poche [ed. cast.: *Pequeño léxico filosófico del anarquismo: de Proudhon a Deleuze*, Buenos Aires, Nueva

- Visión, 2003].
- (2004), *Trois essais de philosophie anarchiste: islam, histoire, monadologie*, París, Léo Scheer.
- Constant, B. ([1819] 2010), *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, París, Mille et Une Nuits [ed. cast.: *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1978].
- Cusset, F. (2005), *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, París, La Découverte [ed. cast.: *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze y cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005].
- De Paepe, C. (1974), *Entre Marx et Bakounine: César de Paepe*, París, Maspero.
- Déjacque, J. ([1857] 2009), *L'humanisphère*, París, Burozoïque [ed. cast.: *El humanisferio utopía anárquica*, Madrid, Tuero, 1990].
- ([1859] 1970), *A bas les chefs!*, París, Champ Libre.
- Deleplace, M. (2000), *L'anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850). Histoire d'une appropriation polémique*, Lyon, ENS.
- Delesalle, P. (1901), *L'action syndicale et les anarchistes*, París, Les Temps Nouveaux.
- Deleuze, G. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993].
- Demeulenaere-Douyère, C. (1994), *Paul Robin, 1837-1912: un militant de la liberté et du bonheur*, París, Publisud.
- Díaz, C. (1969), *Personalismo obrero. Presencia viva de Mounier*, Algorta, Zero.
- Ellul, J. (1998), *Anarchie et christianisme*, París, La Table Ronde [ed. cast.: *Anarquía y cristianismo*, México, Jus, 2005].
- Fajardo Sánchez, L.-A. (2000), *Una historia del anarquismo en Colombia. Crónicas de utopía*, Barcelona, Nossa y Jara.
- Ferrer i Guàrdia, F. (2010), *L'école moderne: explication posthume et finalité de l'enseignement rationnel*, Bruselas, Couleur Livres [ed. cast.: *La escuela moderna*, Madrid, Jucar, 1976].
- Flores Magón, R. (1990), *Propos d'un agitateur*, Montreuil, L'Insomniaque.
- Fournière, E. ([1901] 2009), *Essai sur l'individualisme*, Latresne, Le Bord de l'Eau.
- Friedman, D. ([1973] 1992), *Vers une société sans État*, París, Les Belles Lettres.
- García, V. (2007), *L'anarchisme aujourd'hui*, París, L'Harmattan.
- Gasquet, V. (2007), *500 affiches de Mai 68*, Bruselas, Aden.
- Gayraud, R. (2000), *La grande mêlée des utopies*, París, Nautilus.
- Gobille, B. (2008), *Mai 68*, París, La Découverte, "Repères".
- Godwin, W. ([1793] 2005), *Enquête sur la justice politique et son influence sur la morale et le bonheur d'aujourd'hui*, Lyon, Atelier de Création Libertaire [ed. cast.: *Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales*, Buenos Aires, Americalee, 1945].
- Graeber, D. (2006), *Pour une anthropologie anarchiste*, Montreal, Lux [ed.

- cast.: *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona, Virus, 2011].
- (2011), *Debt: The First 5000 Years*, Nueva York, Melville House [ed. cast.: *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Barcelona, Ariel, 2012].
- Guérin, D. ([1965] 2001), *L'anarchisme. De la doctrine à la pratique*, seguido de *Anarchisme et marxisme*, París, Gallimard [ed. cast.: *Anarquismo: de la doctrina a la acción*, Buenos Aires, Proyección, 1968].
- (1984), *À la recherche d'un communisme libertaire*, París, Les Amis de Spartacus.
- Guillaume, J. (1985), *L'Internationale. Documents et souvenirs*, París, Ivrea [ed. cast.: *La Internacional de los Trabajadores: desde su fundación hasta el Congreso de Basilea*, La Habana, El Libro, 1946].
- Griffuelhes, V. y Mercier Vega, L. (1978), *L'anarcho-syndicalisme et le syndicalisme révolutionnaire*, París, Spartacus.
- Heurgon, M. (1994), *Histoire du PSU*, París, La Découverte.
- Holloway, J. (2007), *Changer le monde sans prendre le pouvoir: le sens de la révolution aujourd'hui*, París, Syllepse [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Barcelona, El Viejo Topo, 2002].
- Hug, H. (2005), *Kropotkin e il comunismo anarchico*, Massari, Bolsena.
- Kropotkin, P. ([1880-1882] 2008), *La Commune*, seguido de *La Commune de Paris*, París, L'Altiplano [ed. cast.: "La comuna de París", en *Palabras de un rebelde*, Buenos Aires, Carlos y Alejandro Maucci, sin fecha de edición, probablemente primeros años del siglo XX].
- (1880), *Le Révolté*, n° 22, 25 de diciembre.
- ([1889] 2004), *La morale anarchiste*, París, Mille et Une Nuits [ed. cast.: *La moral anarquista*, Santa Fe, El Cid Editor, 2003].
- ([1892] 1975), *La conquête du pain*, París, Le Monde Libertaire [ed. cast.: *La conquista del pan*, Barcelona, Mandri, 1996].
- (1896), *L'anarchie, sa philosophie, son idéal*, París, Stock, "Bibliothèque sociologique" [ed. cast.: *La anarquía, su filosofía, su ideal*, Buenos Aires, E. Fernández, 1907].
- ([1898-1899] 1910), *Champs, usines et ateliers*, París, Stock [ed. cast.: *Campos, fábricas y talleres*, Algorta, Zero, 1972].
- ([1899] 1989), *Autour d'une vie (mémoires d'un révolutionnaire)*, París, Scala [ed. cast.: *Memorias de un revolucionario*, Bilbao, Zero, 1973].
- ([1902] 2010), *L'entr'aide, un facteur de l'évolution*, París, Éditions du Sextant [ed. cast.: *El apoyo mutuo como factor de progreso entre los animales y los hombres*, Buenos Aires, Tupac, 1946].
- (1909), *La grande révolution 1789-1793*, París, Stock [ed. cast.: *La gran revolución: 1789-1798*, México, Editora Nacional, 1967].
- (1913), *La science moderne et l'anarchie*, París, Stock, "Bibliothèque sociologique" [ed. cast.: *La ciencia moderna y el anarquismo*, Culiacán, Universidad de Sinaloa, 1984].
- Landauer, G. ([1909] 2009), "Sur l'histoire du mot anarchie", en *La communauté par le retrait et autres essais*, París, Sandre.
- Lapierre, G. y Vaneigem, R. (2008), *La Commune d'Oaxaca: chroniques et considérations*, París, Rue des Cascades.
- Legendre, T. (2006), *Expériences de vie communautaire anarchiste en*

- France. *Le milieu libre de Vaux (Aisne) 1902-1907 et la colonie naturaliste et végétalienne de Bascon (Aisne) 1911-1951*, Saint-Georges d'Oléron, Les Éditions Libertaires.
- Lenin, V. I. ([1917] 1976), *L'État et la révolution*, Paris, La Dispute [ed. cast.: *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2006].
- Leval, G. (1971), *Espagne libertaire 1936-1939. L'oeuvre constructive de la révolution espagnole*, Paris, La Tête de Feuilles [ed. cast.: *La obra constructiva de la revolución española*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1982].
- Lewin, R. (1988), *Sébastien Faure et "La Ruche" ou l'éducation libertaire*, La Botellerie, I. Davy.
- Lissagaray, P.-O. (2004), *Histoire de la Commune de 1871*, Paris, La Découverte [ed. cast.: *Historia de la Comuna*, Barcelona, Estela, 1971].
- Loubet del Bayle, J.-L. (2001), *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil.
- Löwy, M. (1988), *Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF [ed. cast.: *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, Cielo por Asalto, 1997].
- Maitron, J. ([1951] 2001), *Histoire du mouvement anarchiste en France*, tomos 1 y 2, Paris, Gallimard.
- Makhno, N. (1984), *La lutte contre l'État et autres récits: 1925-1932*, Paris, Spartacus.
- (2010), *Mémoires et écrits: 1917-1932*, Paris, Ivrea.
- Malatesta, E. ([1887] 1999), *Au café*, seguido de *Entrepaysans*, Paris, Phenix [ed. cast.: *En el café, conversaciones sobre el comunismo anárquico*, Barcelona, Calle Cortes, 1914].
- ([1922] 2005), *L'anarchie*, Montreal, Lux [ed. cast.: *La anarquía*, México, Premià, 1989].
- Malatesta, E. y Monatte, P. ([1907] 1999), "Extrait du Congrès anarchiste international d'Amsterdam", en Guérin, D. (ed.), *Ni Dieu ni maître: anthologie de l'anarchisme*, tomo 2, Paris, La Découverte [ed. cast.: *Ni Dios ni amo: antología del anarquismo*, Madrid, Campo Abierto, 1977].
- Manfredonia, G. (1997), *La chanson anarchiste en France des origines à 1914*, Paris, L'Harmattan.
- May, T. (1994), *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- Mesquida, E. (2011), *La Nueve: 24 août 1944. Ces républicains espagnols qui ont libéré Paris*, Paris, Cherche Midi [ed. cast.: *La Nueve: los españoles que liberaron París*, Barcelona, Ediciones B, 2008].
- Meuwly, O. (1998), *Anarchisme et modernité: essai politico-historique sur les pensées anarchistes et leurs répercussions sur la vie sociale et politique actuelle*, Paris, L'Âge d'Homme.
- Michéa, J.-C. (2000), *Orwell, anarchiste Tory* seguido de *À propos de 1984*, Paris, Climats.
- Michel, L. ([1898] 1971), *La Commune*, Paris, Stock [ed. cast.: *La Comuna: recuerdos de la Comuna de París*, Toulouse, CNT, 1962].
- Mintz, F. (1970), *L'autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, Paris, Béliaste [ed. cast.: *La autogestión en la España revolucionaria*, Madrid,

- La Piqueta, 1977].
- (1998), *Autogestion et anarchosyndicalisme. Analyses et critiques sur l'Espagne 1931-1990*, París, CNT [ed. cast.: *Autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria*, Madrid, Traficante de Sueños, 2006].
 - Monatte, P. (1976), *La lutte syndicale*, París, Maspero.
 - Mounier, E. (1966), *Communisme, anarchie et personnalisme*, París, Seuil [ed. cast.: *Comunismo, anarquía, personalismo*, Bilbao, Zero, 1973].
 - Musarra, N. (1994), “Dati statistici sulla consistenza dei fasci dei lavoratori: gennaio 1894”, en *Rivista storica dell'anarchismo*, n° 1.
 - Newman, S. (2001), *From Bakunin to Lacan. Antiauthoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham, Lexington Books.
 - Nozick, R. ([1974] 2003), *Anarchie, État et utopie*, París, PUF [ed. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].
 - Ory, P. (1985), *L'anarchisme de droite, ou du mépris considéré comme une morale, le tout assorti de réflexions plus générales*, París, Grasset.
 - Palante, G. ([1907-1908] 2007), *La sensibilité individualiste*, seguido de *Anarchisme et individualisme*, París, Mille et Une Nuits.
 - Paz, A. (2000), *Buenaventura Durruti (1896-1936)*, París, Les Éditions de París [ed. cast.: *Durruti: 1896-1936*, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 1996].
 - (2001), *Chronique passionnée de la Colonne de Fer: Espagne 1936-1937*, París, Nautilus [ed. cast.: *Crónica de la Columna de Hierro*, Barcelona, Virus, 2001].
 - Pelletier, P. (2010), *L'anarchisme*, París, Le Cavalier Bleu.
 - Pelloutier, F. (1902), *Histoire des bourses du travail: origines, institutions, avenir*, París, Schleicher [ed. cast.: *Historia de las bolsas del trabajo: orígenes del sindicalismo revolucionario*, Madrid, Zero, 1978].
 - Pouget, E. ([1903] 2009), *L'action directe*, seguido de *Le sabotage*, Marsella, Le Flibustier [ed. cast.: *La acción directa. Las leyes canallas. El sabotaje*, Hondarribia, Argitaxe Hiru, 2012].
 - Pouget, E. y Pataud, E. ([1910] 1995), *Comment nous ferons la révolution*, París, Syllepse [ed. cast.: *Cómo haremos la revolución*, Barcelona, Escuela Moderna, s.f.].
 - Prat, J.-L. (2012), *Introduction à Cornélius Castoriadis*, París, La Découverte, “Repères”.
 - Préposiet, J. (2005), *Histoire de l'anarchisme*, París, Tallandier.
 - Proudhon, P.-J. ([1840] 1997), *Qu'est-ce que la propriété?*, París, Tops/Trinquier [ed. cast.: *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Orbis, 1983].
 - ([1843] 2000), *De la création de l'ordre dans l'humanité*, París, Tops/Trinquier [ed. cast.: *De la creación del orden en la humanidad o principios de organización política*, Valencia, F. Sempere, s.f.].
 - ([1846] 1983), *Philosophie de la misère*, París, Groupe Fresnes-Anthony de la Fédération anarchiste [ed. cast.: *Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*, Buenos Aires, Americalee, 1945].
 - ([1848] 2003), *Solution du problème social: banque d'échange, banque du peuple*, París, Tops/Trinquier [ed. cast.: *Solución del problema social*, Madrid, Alfonso Durán, 1869].

- (1849a), *La Voix du Peuple*, n° 64, 3 de diciembre.
- (1849b), *La Voix du Peuple*, n° 88, 28 de diciembre.
- ([1849] 1997), *Les confessions d'un révolutionnaire*, París, Tops/Trinquier [ed. cast.: *Las confesiones de un revolucionario, para servir a la historia de la revolución de febrero de 1848*, Buenos Aires, Americalee, 1947].
- ([1851] 2000), *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, París, Tops/Trinquier [ed. cast.: *Idea general de la revolución del siglo XX*, Barcelona, Palou, 1868].
- ([1852] 1936), *La révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre*, París, Marcel Rivière.
- ([1853] 1946), *Philosophie du progrès*, París, Marcel Rivière [ed. cast.: *Filosofía del progreso*, Madrid, De los Ríos, 1885].
- (1858), *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise: nouveaux principes de philosophie pratique adressés à son éminence Monseigneur Mathieu, Cardinal-Archevêque de Besançon* 3, París, Garnier [ed. cast.: *La justicia en la revolución y en la Iglesia*, Barcelona, Narciso Ramírez, 1874].
- ([1861] 1998), *La guerre et la paix*, París, Tops/Trinquier.
- ([1863] 1999), *Du principe fédératif*, París, Tops/Trinquier [ed. cast.: *El principio federativo*, Madrid, Aguilar, 1971].
- ([1865] 1997), *De la capacité politique des classes ouvrières*, París, Éditions du Monde Libertaire [ed. cast.: *La capacidad política de la clase obrera*, Buenos Aires, Proyección, 1974].
- (1866), *Théorie de la propriété*, París, Lacroix [ed. cast.: *Teoría de la propiedad*, Madrid, Narcea, 1972].
- (2005), *Carnets*, Dijon, Presses du Réel.
- Ragon, M. (1990), *La mémoire des vaincus*, París, Albin Michel [ed. cast.: *La memoria de los vencidos*, Madrid, La Oveja Roja, 2010].
- Reclus, E. (1880), *Le Révolté*, 17 de octubre.
- (1868), *La terre. Description des phénomènes de la vie du globe*, París, Hachette [ed. cast.: *La tierra: descripción de los fenómenos de la vida del globo*, Madrid, El Progreso, 1892].
- ([1896] 2009), *L'anarchie*, París, Mille et Une Nuits [ed. cast.: *La anarquía*, París, Ediciones Internacionales, 1927].
- ([1905] 1998), *L'homme et la terre*, París, La Découverte [ed. cast.: *El hombre y la tierra*, Madrid, Doncel, 1975].
- Richard, F. (1991), *Les anarchistes de droite*, París, PUF.
- Rocker, R. ([1937] 2008), *Nationalisme et culture*, Saint-Georges d'Oléron, Les Éditions Libertaires [ed. cast.: *Nacionalismo y cultura*, Buenos Aires, Imán, 1942].
- ([1956] 2005), *The London Years*, Londres, AK Press.
- Rose, G. (1971), "Anarchismo e bolscevismo di fronte al problema dell'autogestione 1905-1918", en *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*, Turín, Einaudi.
- Rubel, M. (1974), *Marx, critique du marxisme*, París, Payot.
- Sablé, E. (2005), *Sagesse libertaire taoïste. Introduction à la sainte paresse*, París, Dervy.
- Sahuc, M. (2008), *Un regard noir: la mouvance anarchiste française au*

- seuil de la Seconde Guerre Mondiale et sous l'occupation nazi (1936-1945), Paris, Le Monde Libertaire.
- Sale, K. (2008), *Le mythe du progrès*, Paris, Non Fides.
- Salmon, A. (2008), *La terreur noire. Chronique du mouvement libertaire*, Montreuil, L'Échappée [ed. cast.: *El terror negro: crónica de la acción anarquista*, México, Extemporáneo, 1959].
- Sergeant, A. (2005), *Un anarchiste de la Belle Époque: Alexandre Marius Jacob*, Saint-Georges d'Oléron, Les Éditions Libertaires.
- Skirda, A. (1999), *Nestor Makhno. Le cosaque libertaire, 1888-1934. La guerre civile en Ukraine 1917-1921*, Paris, Les Éditions de Paris.
- (2000), *Les anarchistes russes, les soviets et la révolution de 1917*, Paris, Les Éditions de Paris.
- Spooner, L. (1991), *Outrage à chefs d'État* seguido de *Le droit naturel*, Paris, Les Belles Lettres.
- Stirner, M. ([1844] 2000), *L'unique et sa propriété*, Paris, La Table Ronde [ed. cast.: *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003].
- Troude-Chastenot, P. (1992), *Lire Ellul. Introduction à l'oeuvre sociopolitique de Jacques Ellul*, Bordeaux, PUB.
- Vaneigem, R. ([1967] 1992), *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard [ed. cast.: *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona, Anagrama, 1988].
- Van der Walt, L. (2002), "Pour une histoire de l'anti-impérialisme anarchiste", en *Réfractions*, n° 8.
- Varlin, E. (1977), *Pratique militante et écrits d'un communard*, Paris, Maspero [ed. cast.: *Práctica militante y escritos de un obrero comunero*, Bilbao, Zero, 1977].
- Vincent, D. (2010), *Élisée Reclus*, Paris, Robert Laffont.
- Vuilleumier, M. (2004), "Coeurderoy et sa place dans l'émigration républicaine", en Brossat, A. (ed.), *Ernest Coeurderoy, 1825-1862: révolution, désespoir et prophétisme*, Paris, L'Harmattan.
- Zerzan, J. (1999a), *Futur primitif*, Montreuil, L'Insomniaque [ed. cast.: *Futuro primitivo y otros ensayos*, Valencia, Numa, 2001].
- (1999b), *Aux sources de l'aliénation*, Montreuil, L'Insomniaque.